

**Alexander Tendler**

**Adolph Harnack: Istoria dogmei creștine,  
v. III**

(NY: Dover, 1961)

**Traducere și studiu critic**

**memoriam**

**In**

**(10.5.1910 )**

**Frankfurt - am - Main 2023**

## **Cuprins**

Introducere și studiu critic

Partea I            p. 3  
Note                p. 35

Partea a II-a      p. 53  
Note                p. 87

Partea a III-a    p. 109  
Note                p. 136

## **Introducere și studiu critic**

Volumul prezent conține un important domeniu de studiu în teologie și dogmatică, cu toate implicațiile evidente. În perioada tratată aici, au apărut diverse curente teologice și dogmatice în domeniul creștinismului. Importanța esențială a acestui obiect de cercetare poate fi dedusă din rolul esențial pe care l-a avut teologia creștină. Controversele dogmatice care au început evident în perioada discutată aici s-au prelungit timp de numeroase secole.

Având în vedere importanța chestiunilor discutate aici, am considerat că este necesară actualizarea mențiunilor sau a citatelor științifice și a bibliografiilor academice cu privire la multiplele domenii tratate aici.

Meritul deosebit al autorului constă în prezentarea corelată a evoluției dogmatice creștine din catolicism, ortodoxie și maniheism. Autorul prezintă aceste curente esențiale ca ramificări ale ideii și a dogmelor creștine fundamentale. Autorul tratează principalele forme dogmatice creștine în mod separat și independent. Prin această modalitate este posibilă cercetarea relațiilor reciproce dintre aceste curente creștine esențiale, parțial independente din multe puncte de vedere și aflate în diverse relații reciproce. În orice caz, formulările dogmatice au avut un rol important în evoluția instituțională și teologică a creștinismului în decursul unei perioade prelungite în care au fost formate identitățile instituțiilor și a persoanelor. Probabil că de aici trebuie dedusă și evoluția politică din toată perioada tratată aici.

Probabil din propriile sale motive, autorul nu prezintă o teză clară despre relația cauzală dintre enunțurile teologice dogmatice și evenimentele politice. Factorii politici au avut aspirații și viziuni religioase creștine dar cauza activității lor politice și motivația lor ideologică pot fi discutabile în perioada tratată aici și în general. Eventualele concluzii despre acest subiect pot influența esențial atitudinea față de istoria dogmelor și rolul său în stabilirea formelor instituționale și statale.

## **Partea I**

### **Capitolul I**

Succesul decisiv al speculației teologice despre regula credinței sau definirea normei despre doctrina ecleziastică datorită adoptării hristologiei Logosului (1)

#### **1. Introducere**

Din importanta lucrare a lui Irenaeus și din scrierile antignostice ale lui Tertullian, s-ar fi putut forma impresia că doctrina Logosului sau doctrina despre preexistența lui Hristos ca persoană separată ar fi fost, la sfârșitul secolului al II-lea, un principiu nedisputat al creștinismului ortodox și constituia un fragment recunoscut universal al confesiunii baptismale, interpretată în mod antignostic, adică regula credinței. (2) Dar, oricât de cert este că, în secolul al II-lea, hristologia Logosului nu era numai proprietatea unor anumiți filozofi creștini, la fel de clar este că hristologia Logosului nu aparținea de structura solidă a credinței catolice. Acest principiu nu se afla pe un fundament identic cu fundamentul doctrinelor despre Dumnezeu - Creatorul, adevăratul trup al lui Hristos, învierea trupului, etc. Marile conflicte care, după anul 170 AD, au existat în cadrul Bisericii Catolice demonstrează mai curând că doctrina a pătruns numai treptat în credința Bisericii. (3) Dar, mai mult decât numai un interes hristologic se atașează la incorporarea treptată a doctrinei despre Logos în regula credinței. După cum era înțeleasă aproape universal, formula Logosului a legitimizat speculația, adică filozofia neoplatonică în cadrul credinței ecleziastice. (4) Atunci când Hristos a fost desemnat ca Logosul incarnat al lui Dumnezeu și atunci când acest lucru a fost stabilit drept caracteristica sa supremă, oamenii au fost îndreptați să gândească despre divinitatea din Hristos drept rațiunea Domnului realizată în structura lumii și în istoria umanității. Acest lucru implica o viziune filozofică definită despre Dumnezeu, creație și lume. Astfel, confesiunea baptismală a devenit o compilație de opinii dogmatice erudite, adică un sistem de doctrină îmbinat cu metafizica lui Platon și a stoicilor. Dar, în același timp, un impuls urgent s-a făcut simțit în mod necesar pentru a defini conținutul și valoarea vieții și a faptelor. Acest impuls urgent a devenit necesar nu neapărat din punctul de vedere al proclamării Evangheliei și speranțele unui viitor stat din punctul de vedere al semnificației cosmice legată de natura sa divină, incarnată ascuns. Totuși, pe măsura în care o astfel de viziune putea ajunge și putea fi inteligibilă pentru cei pregătiți în domeniul speculațiilor filozofice, stabilirea hristologiei Logosului în regula credinței era echivalentă pentru marea masă a creștinilor cu stabilirea unui mister

care, în primul rând, putea numai să facă impresie prin formele discipolate și glorioase ale incomprehensibilului. Dar, din momentul în care religia exprimă conținuturile cele mai impunătoare ale credinței sale în formule care trebuie să rămână misterioase și neinteligibile pentru marea masă a aderenților, acești aderenți ajung să fie supuși de gardieni. Cu alte cuvinte, multitudinea trebuie să creadă în credință; în același timp, ei nu mai deduc credința direct din motivele vieții lor religioase și morale; ei depind de teologi care, în calitate de propăvăduitori ai elementului misterios, sunt singurii care înțeleg și sunt capabili să interpreteze și să aplice practic credința. Ca urmare necesară a acestei evoluții, credința misterioasă, care nu se mai afla în situația practică în care controla existența, a fost depășită de autoritatea Bisericii, de cultul și obligațiile stabilite prealabil în acțiunea de determinare a vieții religioase a laicității. În acest proces, numai teologii sau preoții apăreau ca posesorii unei credințe și cunoașteri independente. Dar, din momentul în care laicitatea era impulsată de o dorință de independență religioasă, care producea o reacție dar care totuși nu era destul de puternică pentru a corecta condițiile din care provenea această situație, a apărut numai un expedient de gen conservativ - călugăria. Dat fiind că acest ordin nu se confrunta cu sistemul prevalent al Bisericii, Biserica putea să tolereze acest ordin și chiar îl putea folosi ca supapă prin care să furnizeze un dezechilibru pentru toată subiectivitatea religioasă și pentru energiile unei pietăți care a renunțat la lume. Istoria Bisericii ne arată sau, în orice caz, ne permite să ghicim, această situație în perioada de tranziție dintre secolele III și IV. Pe de o parte, noi constatăm, cel puțin în Orient, că credința creștină a devenit o teologie, considerată fără îndoială de toate curentele, drept credința discipolată care putea fi reprezentată și expusă de "învățători". Pe de altă parte, noi descoperim un creștinism laic legat de preot, de cult, de sacrameinte și penitența ceremonială. Aceste sentimente nu puteau fi suprimate de preoți și teologi fiindcă ei se străduiau să realizeze pe pământ obiectul față de care chiar ei au supus întreaga teologie fiindcă, în această stare de lucruri, ei aspirau să urce pe aripi la înălțimea la care intenționau să conducă treptele lungilor scări construite de teologie.

Includerea speculației filozofice platonice în credință, adică elenizarea doctrinelor tradiționale, nu era condiția unică dar, desigur, era una din cele mai importante condiții care a dus la promovarea creștinismului format din trei straturi: clerul, laicii și călugări. Biserica Catolică a fost capabilă să acomodeze în cadrul său aceste trei ordine iar aceasta este o dovadă a forței sale. Această sinteză formează până în prezent una din caracteristicile sale iar acest lucru dovedește valoarea practică atribuită de Biserică acestei diferențieri unificate. Acest lucru corespunde cel mai bine pentru diversele dorințe ale oamenilor uniți pentru formarea unei Biserici universale. Pe măsura în care aceasta era o consecință a condițiilor generale în care exista Biserica în secolul al III-lea, noi nu trebuie să lăsăm neatinsă originea sa. (5) Dar pe măsura în care acest lucru a fost cauzat de acceptarea în Biserică a speculațiilor filozofice, istoria sa anterioară trebuie să fie prezentată. Cu toate acestea, nu este inutil să începem prin a lua notă în mod explicit de faptul că încrederea cu care primii apologeți au identificat Logosul filozofilor și credința în Hristos precum și zelul cu care Părinții antignostici au inclus Logosul - Hristos în credința celor credincioși trebuie să fie explicate din punctul de vedere al unui interes creștin. În concepției lor științifice despre lume, Logosul avea un loc permanent și era considerat drept *alter egou* lui Dumnezeu, cu toate că Logosul era considerat în același timp ca reprezentantul rațiunii care funcționa în Cosmos. Ei considerau că apariția Logosului într-o formă

personală dovedește că ei aspirau să emită ceea mai sublimă afirmație posibilă despre El și să demonstreze natura absolută și unică a religiei creștine. Religia creștină se afla în poziția în care îi putea câștiga pe cei culti, putea cuceri gnosticismul și putea să înlăture politeismul din Imperiul Roman fiindcă stabilise o alianță cu potentatul intelectual care luase stăpânirea asupra spiritelor și inimilor celor mai valoroși oameni, adepții eticii filozofice și religioase din aceea perioadă. Această alianță a fost exprimată prin formula "Hristos este cuvântul și legea". Ca să spunem așa, hristologia filozofică a pornit din circumferința Bisericii iar de acolo a evoluat treptat spre centrul credinței creștine. În general, acest lucru este adevărat și despre teologie: descrierea sa cea mai concisă este hristologia filozofică. Fuziunea deplină dintre vechea credință și teologie, care a calmat spiritele de fervență, nu a fost realizată în mod deplin până în secolul al IV-lea sau, ca să ne exprimăm strict, până în secolul al V-lea (Chiril din Alexandria). Valentinus, Origen, cei din Cappadocia, desemnează fazele acestui proces. Valentinus a fost exclus rapid ca eretic. În ciuda imensei influențe exercitată de el, în cele din urmă Origen nu și-a putut păstra poziția sa în Biserică. Cei din Cappadocia aproape că au realizat fuziunea deplină a credinței tradiționale din Biserică, concepută ca mister și filozofie, prin înlăturarea diferenței emisă de Origen între cei care știau și cei care credeau (*gnostici* și *înțelepți*). În această perioadă, cei din Cappadocia au reținut mult din ceea ce era relativ liber și îi considerau cu suspiciune pe tradiționaliști. La început, teologia lui Chiril din Alexandria a desemnat acordul deplin dintre credință și filozofie, autoritate și speculație; în secolul al VI-lea, acest acord a suprimat orice teologie independentă. Dar, de la sfârșitul secolului al II-lea până în ultimii ani secolului al III-lea, principiul fundamental al teologiei filozofice s-a naturalizat chiar în cadrul credinței bisericești. În continuare, vom descrie acest proces în care, pe de o parte, anumite rezultate ale teologiei speculative au fost legitimize în cadrul Bisericii ca revelații și mistere și, pe de altă parte, libertatea teologiei a fost limitată ca un fel de antidot.

În vol. I, am arătat că prin mijlocul secolului al II-lea, au existat împreună în Biserică mai ales două concepții despre persoana lui Hristos. În viziunea *adoptianistă*, Isus era considerat omul în care sălășluia Spiritul lui Dumnezeu și care, în cele din urmă, a fost înălțat la gradul de onoare divină. În concepția *pneumatică*, Isus era considerat un spirit ceresc care și-a atribuit un trup pământesc. În cadrul speculațiilor lor, apologeții au adoptat concepția pneumatică. În a doua jumătate a secolului al II-lea, stabilirea tradiției apostolice s-a aflat în conflict cu gnosticii și montaniștii dar nu a decis în favoarea vreunei dintre viziuni. (6) Se putea face apel la Scrierile Sfinte pentru a sprijini ambele viziuni. În circumstanțele din acele vremuri, cele mai favorabile viziuni erau cele care recunoșteau incarnarea în Hristos a unei esențe divine deosebite. Cu certitudine, aveau dreptate și cei care, în viziunea evangheliilor sinoptice, îl considerau pe Isus drept omul ales de Dumnezeu de a fi Fiul său și care poseda Sfântul Spirit. Prima concepție corespundea cu interpretările teofaniilor din Vechiul Testament, care au fost acceptate de către cei din Alexandria și care s-au dovedit atât de convingătoare în argumentele apologetice. (7) Această concepție putea fi sprijinită de mărturia unei serii de scrieri apostolice, a căror autoritate era absolută. (8) Această concepție apăra Vechiul Testament față de critica gnostică. Mai mult de atât, această concepție a redus suprema concepție despre valoarea creștinismului la o formă scurtă și convingătoare: "Dumnezeu a devenit om pentru ca oamenii să poată deveni diviniți". Acest argument putea fi pus cu ușurință alături de

principiile cosmologice și teologice preluate din filozofia religioasă a perioadei drept un fundament al teologiei creștine raționale. Adoptarea credinței în Logosul divin pentru a explica geneza și istoria lumii a stabilit imediat modalitățile prin care demnitatea divină și filiația Mântuitorului erau unicele concepții care trebuiau să fie definite. (9) În cadrul acestui proces, teologii în sine nu se temeau cu privire la monoteismul lor, chiar dacă au făcut din Logos mai mult decât un produs al voinței creative al lui Dumnezeu. Iustin, Tatian și nici unul dintre apologeți sau dintre Părinții Bisericii nu arată nici cea mai mică anxietate cu privire la acest subiect. Infinita substanță aflată dincolo de lume, după cum era concepută divinitatea, se putea arăta și desfășura în diverse domenii. Infinita substanță își putea împărtăși ființa nepuizabilă cu o mulțime de purtători, fără să fie astfel afectată. De asemenea, unitatea sa putea fi împărtășită (*monarhie prin economie*). (10) În ultimă instanță, teologii nu aveau nici un motiv să le fie frică de "divinitatea" lui Hristos, cel în care trebuia să fie considerată incarnarea Logosului. Concepția despre Logos putea avea foarte multe conținuturi iar abordarea sa abila putea fi deja sprijinită de cele mai instructive precedente. Această concepție putea fi adaptată la orice schimbare și accentuare a interesului religios, la aprofundarea speculației, la toate necesitățile cultului și chiar la noi rezultate ale exegezei biblice. Treptat, această concepție a demonstrat că deține o cantitate variabilă de genul cel mai reconciliabil, care poate fi determinată imediat de orice factor nou, acceptat în fermentația teologică. Această concepție a admis chiar conținuturi care se aflau în cea mai severă contradicție cu procesele de gândire din care a provenit această concepție și care anulau aproape cu totul geneza cosmologică a concepției. Dar, acest lucru s-a petrecut cu mult timp înainte de s-a ajuns la acest punct. Cât timp nu s-a ajuns la acest punct, cât timp Logosul era folosit ca formula în care erau incluse ideea originală despre lume sau legea rațională a lumii, mulți oameni nu au încetat să fie neîncredători cu privire la compatibilitatea concepției necesare pentru a stabili divinitatea lui Hristos. În cele din urmă, aceștia puteau numai să caute percepția divinității depline a Mântuitorului, care considera o deificare a omului. Atanasie a fost primul care a făcut posibil acest lucru pentru ei prin explicația sa despre Logos dar, în paralel, el a început să excludă din această concepție conținuturile cosmologice primare. Istoria hristologiei de la Atanasie la Augustin este istoria înlocuirii concepției despre Logos cu concepția Fiului, lipsită de orice conținuturi cosmice. Cu alte cuvinte, aceasta este istoria înlocuirii trinității imanente și absolute cu aspectul economic și relativ. Divinitatea deplină a Fiului a fost asigurată clar sub forma unei speculații complicate și artificiale care nu putea fi susținută fără rezerve în fața tribunalului științei din acele vremuri și nu putea invoca sprijinul unei tradiții antice.

Prima împotrivire față de Logosul hristologic nu a provenit din anxietatea față de divinitatea deplină a lui Hristos și nici măcar nu de la solitudinea monoteismului. Mai curând, chemarea la această împotrivire a fost făcută din interesul în ideea evanghelică sinoptică despre Hristos. În această ofensivă era implicat atacul pentru folosirea filozofiei platonice în doctrina creștină. În consecință, primii oponenți ai speculațiilor creștine despre Logos nu evitat critica după care ei deprimă sau chiar distrug demnitatea Mântuitorului. Numai în vremurile care au urmat, în a doua fază a controverselor, acești oponenți ai hristologiei Logosului au fost capabili să respingă critica asupra apologetilor. Pentru adepții monarhianismului, primul subiect de interes era Omul Hristos; apoi a apărut monoteismul și demnitatea divină a lui Hristos. Totuși, din acest punct de vedere, toată interpretarea teologică acordată primelor două articole din regula de

credință a fost treptat implicată în această controversă. Aceste articole au fost confirmate pe măsura în care erau percepute drept o negare a docetismului crud și a separării dintre Isus și Hristos. Dar, oare doctrina unui aeon ceresc, incarnat în Mântuitor, nu mai conținea o altă reminiscență a vechiului ferment gnostic? Oare trimiterea Logosului nu era destinată să creeze rechemarea lumii la emanarea aeonilor? Oare diteismul nu a fost stabilit dacă două entități divine urmau să fie slujite? Creștinii needucați erau conduși spre astfel de opinii fiindcă ce înțelegeau ei prin existența materială a lui Dumnezeu? Spre aceste opinii erau conduși și acei teologi care refuzau să acorde filozofiei platonice un oarecare loc în dogmatica creștină. Astfel, a început un conflict care a durat mai bine de un secol iar în anumite domenii a durat aproape două secole. Noi nu știm cine a început acest conflict și cine a avut o atitudine agresivă. Acest conflict implică interesele noastre cele mai profunde din diverse puncte de vedere iar toate acestea pot fi descrise din diverse perspective. Noi nu putem considera acest conflict în mod direct drept o luptă declanșată de teologie împotriva unei concepții a religiei care încă mai poseda entuziasm fiindcă oponentii literari ai Logosului hristologic nu mai erau entuziaști ci, mai curând, se declaraseră de la început dușmani. De asemenea, acest conflict nu era în mod direct un război al teologilor împotriva laicității fiindcă nu laicii ci numai teologii au fost cei care au adoptat credința laică și se aflau în conflict cu frații lor. (11) Noi trebuie să descriem acest conflict prin intermediul următoarelor subiecte: a) un efort intens al platonismului stoic de a obține supremația în teologia Bisericii; b) victoria lui Platon asupra lui Zeno și Aristotel în cunoașterea creștină; c) istoria înlocuirii în dogmatică a lui Hristos istoricul cu Hristos din gândire; d) încercarea triumfătoare în cele din urmă de a înlocui misterul persoanei lui Hristos cu însăși persoana lui Hristos; e) plasarea laicității din credința lor creștină sub paza unor gardieni prin modalitatea unei formule teologice ininteligibile pentru ei, aceasta fiind o situație dorită și solicitată de ei într-o extinsă delimitare. Atunci când Logosul hristologic a obținut victoria deplină, viziunea tradițională a divinității supreme drept o unică persoană precum și orice gând despre o personalitate umană deplină și adevărată a Mântuitorului a fost, de fapt, condamnată să fie intolerabilă în Biserică. Locul acestei divinități supreme a fost luat de natura (lui Hristos) care fără "persoană" este numai un cifru. Dreptatea era de partea celor înfrânți dar ei nu au reușit să determine hristologia să fie de acord cu concepția sa despre obiectul și rezultatul religiei creștine. Aceasta a fost exact cauza înfrângerii lor. O religie care promitea aderenților săi că natura lor va deveni divină putea fi satisfăcută numai de un Mântuitor care poseda în propria sa persoană natura umană deificată. Dacă după dispariția treptată a speranțelor escatologice prospectul menționat mai sus continua să fie considerat valabil, atunci aveau dreptate cei care au elaborat această viziune a Mântuitorului.

Conform unei expresii provenite de la Tertullian, prin termenul "adeptii monarhianismului", noi înțelegem reprezentanții unui monoteism strict dar nu beneficiar al monoteismului din Biserica veche. Cu alte cuvinte, ei erau teologi care considerau ferm demnitatea lui Isus ca Mântuitor dar, în același timp, ei nu ar fi renunțat la unicitatea personală și numerică a lui Dumnezeu. Astfel, ei se opuneau față de speculațiile care au dus la adoptarea dualității sau a trinității lui Dumnezeu. (12) Pentru a înțelege poziția monarhianilor în istoria genezei dogmatice din Biserică, este important că ei apărut în prima linie numai după ce percepția antignostică a confesiunii baptismale a fost esențial asigurată în Biserică. De aici reiese că monarhianii trebuiau să fie criticați drept credincioși



aflați pe teritoriul catolicismului. Prin urmare, separat de subiectele clar disputate, noi trebuie să presupunem că între ei și adversarii lor exista o înțelegere. Nu este inutil să reamintim acest lucru în mod explicit. Noi putem constata confuzia provenită de la ignorarea acestei presupunerii; acest lucru poate fi remarcat, de exemplu, în lucrarea lui Isaac August Dörner. (13) Monarhianii dinamistici au avut de suferit de la această critică, învățăturile lor fiind înlăturate pe motivul că sunt "ebionite". În orice caz, în general, imperativul era de a descrie cu mare atenție istoria monarhianismului fără referință la controversele precatoalice antice. Cu toate acestea, multe fapte observate la cele mai vechi instituții monarhiane demonstrează în aparență că sunt caracteristici care trebuie să fie considerate precatoalice dar nu anticatolice. Această afirmație este adevărată în special cu privire la anumite scrieri din Noul Testament. Fără îndoială, chiar și aici avem motiv de a ne plânge de raritatea și incertitudinea materialului nostru istoric. Istoricii bisericești au încercat să ascundă sau să deformeze adevărata istorie a monarhianismului în aceeași măsură considerabilă în care au ignorat și au obscurizat adevărata istorie a *montanismului*. Foarte devreme, dacă nu chiar în primele faze ale controversei, ei au constatat elementele ebionitismului și ale gnosticismului în tezele emise de adversarii lor; ei au încercat să discrediteze lucrările lor teologice drept produse ale unei secularizări specifice sau drept travestiri ale creștinismului. Ei aspirau chiar să arate că monarhianii erau renegați care au abandonat regula credinței și Canonul. Prin intermediul acestor polemici, ei au îngreunat să se decidă, între altele, dacă anumite particularități ale instituțiilor monarhiane care tratează Canonul scrierilor din Noul Testament provin dintr-o perioadă în care încă nu exista Canonul Noului Testament în sensul strict canonic sau dacă aceste caracteristici trebuie să fie considerate drept deviații de la o autoritate deja stabilită iar astfel sunt inovații. Deviațiile monarhiane demonstrează că în aceea perioadă nu exista un canon al Noului Testament. Erezile mai vechi trebuie să fie criticate pe baza percepției că Biserica se afla în cadrul unui proces de catolicizare dar încă nu devenise catolică. (14)

Istoria monarhianismului nu este mai clară față de ascendența sa sub forma unor tendințe teologice specifice. În prezent, noi posedăm numai fragmente insuficiente. Noi nu putem stabili pe deplin nici măcar diferența dintre variantele monarhianismului (dinamist, adopțian și modalist) (15), precum și diferența stabilită între teoria conform căreia forța sau spiritul lui Dumnezeu se află în persoana lui Isus și viziune care îl consideră pe Isus drept incarnarea divinității în sine. (16)

Dacă există, elementul comun al curenților monarhiane se află în concepția despre Dumnezeu, în caracteristica specifică, în ideea despre revelație. Dar, toate fenomenele incluse aici nu pot fi clasificate cu certitudine, separat de faptul că cele mai numeroase și importante "sisteme" există într-o tradiție foarte instabilă. Nu este posibilă o diviziune credibilă a monarhianismului care, în toate formele sale, respingea ideea unei paternități fizice a lui Dumnezeu și care considera că Fiul lui Dumnezeu se află în Isus cel istoric. Autoritățile care ne stau la dispoziție nu ne permit să facem această afirmație. În afară de unul sau două fragmente, noi posedăm numai relatările celor care se opuneau monarhianismului. Cronologia creează o problemă deosebită. După ce a fost descoperită *Philosophoumena*, au fost făcute multe eforturi cu privire la monarhianism dar majoritatea detaliilor au rămas incerte. Elementele monarhianismului care apar la Alogi, Artemas, Praxeas, Sabelius, sinodurile din Antiohia împotriva lui Paul de Samosata nu au fost rezolvate cu certitudine. Concisele observații care urmează sunt bazate pe acțiuni

independente. În ultimă instanță, noi avem informații imprecise chiar și despre delimitările geografice ale controverselor. Totuși, noi putem presupune cu un înalt grad de probabilitate că într-o perioadă sau alta, a avut loc un conflict în toate centrele creștinismului din Europa dar istoria acestui conflict nu poate fi expusă.

## 2. Secesiunea monarhianismului dinamist sau adopțianismul

### a) *Alogi* în Asia Mică (17)

Epiphanius și Philastrius știau din scrierile lui Hippolytus că exista o sectă poreclită *Alogi*. (18) Hippolytus a reținut că *Alogi* nu acceptau Evanghelia și *Apocalipsa lui Ioan*, credeau că aceste scrieri provin de la Cerinthus și nu recunoșteau Logosul lui Dumnezeu despre care Sfântul Spirit a dat mărturie în Evanghelie. Hippolytus, cel mai prolific oponent al ereticilor, a scris *Syntagma* și o lucrare specială împotriva acestora, în apărarea scrierilor Sfântului Ioan. (19) Eventual, Hippolytus i-a atacat pe *Alogi* și în altă lucrare, orientată împotriva monarhienilor. (20) În esență, caracteristicile acestui grup mai pot fi definite din fragmentele preluate din aceste scrieri de Epiphanius, datorită atenției acordate fragmentului din Irenaeus (21). Subiectul principal al discuției nu era problema hristologică ci eliminarea oricărei influențe docetiste și atitudinea față de profeție. *Alogi* erau o grupare radicală antimontanistă a opoziției din Asia Mică, care exista în cadrul Bisericii. *Alogi* erau atât de radicali încât refuzau să recunoască comunitățile montaniste drept comunități creștine. Ei doreau ca toată profeția să fie în afara Bisericii; în acest sens, ei disprețuiau evident Spiritul. (22) Această viziune i-a purtat la critica istorică a celor două scrieri ioanine, dintre care o lucrare conținea propovăduirea lui Hristos de către Paraclete. Montanus s-a folosit de acest fragment cât de mult a putut, în propriile sale scopuri. În al doilea fragment al scrierilor ioanine erau împărtășite revelații profetice. Din propriile lor motive interne, ei au ajuns la concluzia că aceste scrieri nu erau autentice (i.e. - nu erau scrise de Ioan - NT) ci erau scrise de Cerinthus. (23) În consecință, aceste scrieri nu trebuiau să fie acceptate în Biserică. (24) Evanghelia era acuzată că ar fi conținut neadevăr și era în contradicție cu alte Evanghelii (25) și conținea o ordine de evenimente diferită și de o falsitate notorie; că îi lipsea orice fel de ordine interioară, a omis fapte importante și a introdus fapte noi care sub nici o formă nu corespund cu Evangheliile sinoptice. Ei mai susțineau că Evanghelia ar fi docetică. (26) Argumentul principal împotriva scrierii *Apocalipsa lui Ioan* era că are conținut neinteligibil sau chiar absurd și neadevărat. (27) *Alogi* îi ridiculizau pe cei șapte îngeri, pe cele șapte trompete și pe cei patru îngeri de la Eufrat. Din *Apocalipsa lui Ioan* 2:18, *Alogi* au presupus în acele vremuri nu era nici un creștin în comunitatea din Tiatira iar astfel scrierea era fictivă. Mai mult de atât, obiecțiunile lor cu privire la Evanghelie trebuie să fi inclus afirmația că Evanghelia favoriza docetismul, văzând că a trecut deodată de la incarnarea Logosului la faptele din misiunea lui Hristos. În acest context, ei au atacat expresia *Logos* cu privire la Fiul Domnului. (28) Într-adevăr, ei au îmbălsămat această noțiune prin introducerea gnosticismului în cadrul său, au creat contradicție cu *Evanghelia după Ioan* 1, cu începutul *Evangheliei după Marcu* (29) și au ajuns la concluzia că scrierile erau parțial docetice, parțial iudaice în mod perceptibil și nedemne de Dumnezeu. După părerea lor, aceste scrieri trebuie să fi provenit de la Cerinthus, iudaistul promovator al gnosticismului. Având în vedere acest lucru, este extrem de

surprinzător de a constata cu câtă blândețe secta a fost tratată de Irenaeus și Hippolytus. Irenaeus distinge foarte serios între această sectă și ereticii declarați. El îi plasează pe aceeași linie cu schismaticii care au renunțat la comuniunea cu Biserica datorită ipocrițiilor care se aflau în acest cadru. El acceptă împotrivirea lor determinată față de nonsensul pseudo-profetic și se plânge numai că datorită zelului lor împotriva celor răi, ei au luptat și împotriva celor buni și au aspirat să excludă orice profeție. Sentimentul lui era că el susține poziția interimară a Bisericii cu privire la relația dintre Alogi și adepții montanismului, pe care el nu-i considera eretici. (30) Hippolytus a procedat la fel. Pe lângă caracteristicile pe care putea numai să le blameze, Hippolytus a acceptat conformitatea cu Biserica, invocată de membrii sectei și evidentă în insistența lor cu privire la armonia Scrierilor Sfinte. (31) Hippolytus nu i-a plasat nicăieri pe Alogi alături de Cerinthus, Ebion, etc. Fără îndoială, el a considerat mai moderat chiar și viziunile lor hristologice, despre care Irenaeus nu a transmis nimic, fiindcă el a escoperit la ei multe alte caracteristici antidocetice și antimontaniste, cu care putea fi de acord. Dar, care era învățătura lor despre Isus? Dacă teologul protestant Lipsius ar fi avut dreptate că Alogi îl considerau pe Isus numai o ființă umană procreată, care pretindeau că ei numai acceptă doctrina curentă, atunci atitudinea lui Irenaeus și Hippolytus față de ei ar fi de neînțeles. Dar, această viziune nu are nici un fundament. Mai, curând, această viziune demonstrează evident că Alogi au recunoscut primele trei Evanghelii și, în consecință, *miraculoasa naștere din Spiritul Sfânt și virgină*. Alogi accentuau în mod deosebit natura umană a lui Isus prin nașterea, botezul și tentațiile sale, după sunt descrise de sinoptici. Din acest motiv, ei au respins formula Logosului precum și nașterea din ceruri, adică eterna generare a lui Hristos. Pentru ei, harul lui Hristos la botezul său avea o importanță crucială. (32) Astfel, ei puteau să presupună un har dăruit la botezul său pentru ca El să fie Fiul lui Dumnezeu.

Noi știm că primii adversari ai teologiei Logosului erau persoane cu o accentuată aderență la poziția Bisericii în Asia Mică. Această atitudine a fost exprimată printr-un antagonism decis împotriva gnosticismului și împotriva profeției catafractilor. În cadrul ostilității lor față de catafracti, ei au anticipat cu aproape o generație anticipat cu aproape o generație întreagă dezvoltarea Bisericii. Ei refuzau orice profeție și "daruri ale spiritului" iar astfel și-au dezvăluit cât se poate de clar caracteristica lor catolică. Dat fiind că ei nu credeau într-o epocă a lui Paraclete și nu aveau speranțe materiale despre situația din viitor, ei nu se puteau reconcilia cu scrierile ioanine. Legătura lor cu Concepția lui Hristos din scrierile sinoptice i-a făcut să respingă Evanghelia Logosului. O sectă explicit bisericască nu s-ar fi putut să promoveze astfel de opinii, dacă ar fi fost confruntată cu un canon deja stabilit și ar fi acordat un loc permanent acestor scrieri ioanine. Critica fără compromisuri din interior și din exterior, după cum a fost exprimată în ipoteza că Cerinthus ar fi fost autor, dovedește că atunci când secta a apărut, încă nu exista un canon catolic în Asia Mică. Conform acestei concluzii, mișcarea era aproape la fel de antică după cum era curentul montanist, pe care îl urma îndeaproape. (33) Pe baza acestei înțelegeri, secta a avut un loc legitim în dezvoltarea Bisericii catolice. Noi putem explica numai astfel critica cu care membrii acestei secte s-au confruntat în scrierile lor din perioada următoare. Între timp, prima împotrivire evidentă pe care pe care noi o cunoaștem cu privire la hristologia Logosului a fost inițiată în Biserică de o sectă în legătură cu care noi trebuie să ascundem faptul că, din mai multe puncte de vedere, era secularizată în mod specific. Numai astfel poate fi considerată opoziția radicală față de montanism

precum și critica deschisă dar ironică a Apocalipsei. (34) Dra, faptul că alții preferă hristologia Logosului, după cum spune Celsius, este un simptom de laicizare și inovare a credinței. Din această cauză, Alogi au criticat hristologia Logosului atunci când au considerat că această hristologie promovează gnosticismul (docetismul). Dar, ei au încerca să infirme doctrina Logosului și Evanghelia Logosului pe baze istorice prin referința la Evangheliile sinoptice. *După câte știm noi, reprezentanții acestui curent au fost primii care, în cadrul Bisericii, au preluat o critică istorică a scrierilor creștine și a tradiției ecleziastice.* Această critică își merită denumirea. În primul rând ei comparat *Evanghelia lui Ioan* cu Evangheliile sinoptice și au descoperit multe contradicții. Epiphanius și probabil înaintea lui Hippolytus i-au poreclit pe Alogi "prădători de cuvinte". (35) Alogi și oponentii lor se puteau acuza reciproc pentru introducerea noutăților. Noi nu putrm greși cu privire la faptul că ceea mai mare parte a noutăților trebuie să fie căutate în domeniul sectei Alogi. Noi nu știm cât timp Alogi au rezistat, cum, când și de către cine ei au fost expulzați din Biserica din Asia Mică.

b) Adopțianistii romani: Theodotus tăbăcarul și cei din grupul său; Ascleopiodotus, Hermophilus, adepții lui Apollonius din Tyara, Theodotus zaraful și cei din secta lui Artemon (36)

Spre sfârșitul perioadei lui Papa Eleutherus sau la începutul perioadei lui Papa Victor, a ajuns la Roma Theodotus tăbăcarul, cel care a fost caracterizat ca "fondatorul, conducătorul și părintele revoltei care îl nega pe Dumnezeu, i.e. adopțianismul. Hippolytus îl consideră o "cârpă" a celor din secta Alogi și este posibil ca el să fi provenit din cercul acestor teologi din Asia Mică. Eventual, Theodotus a fost un om ci studii și cultură, respectat în orașul său natal. Ceea ce știm cu siguranță este că Theodotus a fost excomunicat de Papa Victor din cauza opiniilor sale despre Hristos. (37) Hippolytus exprimă clar în *Philosophoumena* ortodoxia lui Theodotus în teologia și cosmologia sa. (38) Cu privire la persoana lui Hristos, el a susținut că Isus a fost un om care, din porunca specifică a lui Dumnezeu, a fost adus pe lume de o virgină prin faptele Sfântului Spirit dat noi trebuie să-l considerăm o ființă cerescă incarnată într-o virgină. După ce pietatea vieții sale a fost puternic încercată, Sfântul Spirit a coborât asupra sa prin botez. Astfel, el a devenit Hristos și a fost înzestrat prin vocația sa deosebită; el a demonstrat integritatea în virtutea căreia a dus toți oamenii la excelență și, în mod necesar, a fost autoritatea lor. Dar, descinderea Spiritului asupra lui Isus nu era suficientă pentru a controversa că, în acel moment, El era Dumnezeu. Unii dintre adepții lui Theodotus susțineau că Isus a devenit Dumnezeu prin reînviere iar alții puneau în dispută chiar acest lucru. (39) Philaster spune că ei folosesc capitolele din Sfânta Scriptură în care se vorbește despre Hristos ca om dar ei omit capitolele din Sfânta Scriptură în care se vorbește despre Hristos ca Dumnezeu. Ei nu citesc și nu înțeleg aceste capitole din Sfânta Scriptură. (40) Spre norocul nostru, Epiphanius a păstrat pentru noi fragmente din cercetările teologice ale lui Theodotus, prin intermediul *Sintagmei*. Aceste surse arată că nu mai exista nici o dispută despre extinderea Canonului din Noul Testament: Evanghelia după Ioan este recunoscută și, din acest punct de vedere, Theodotus este și el catolic. Totuși cercetările sunt interesante fiindcă sunt promovate metodele de exegeză prozaice adoptate în lucrările provenite de la Alogi. (41)

Modul de predare al lui Theodotus, chiar și în decursul vieții sale, era considerat la Roma ca intolerabil de cei care înclinau spre modalism și de

reprezentanții hristologiei Logosului. În mod cert, Theodotus a fost excomunicat de Papa Victor înainte de anul 199 AD, fiindcă susținea că Hristos a fost "numai om". Noi nu știm câți adepți avea Theodotus la Roma. Nu putem face o evaluare extinsă fiindcă, în acest caz, Papa nu s-ar fi aventurat să-l excomunică. Cu toate acestea, probabil că Theodotus avea destul de mulți adepți care să-i permită înființarea unei Biserici independente. Aastă tentativă a fost făcută pe vremea lui Papa Zefirin (199 AD - 218 AD) de către cei mai importanți discipoli ai lui Theodotus, adică Theodotus zaraful și un anumit Asclepiodotus. Este foarte probabil ca și acești doi să fi fost greci la origine. Un localnic, Natalius confesorul, a fost indus să devină episcopul sectei dar această tentativă a eșuat și în scurt timp el a părăsit secta și a revenit la marea Biserică. Se spunea că el ar fi fost convins de viziune și, în cele din urmă, de lovitură de la "îngerii" care l-au urmărit în timpul nopții. Această acțiune este interesantă în sinea ei fiindcă dovedește marea diferență dintre Biserică și monarhienii de la Roma în jurul anului 210 AD. Mai instructiv este conținutul *Micului Labirint* în care apar amănunte despre *învățătura* din Asia și despre lucrările exegetice ale lui Theodotus tăbăcarul. (42) Acuzația împotriva lui Theodotus și adepților săi era compusă din trei capete de acuzare: a) exegeza gramatică și formală a Sfintei Scripturi; b) critica textuală incisivă; c) studiul intensiv al logicii, al matematicii și la științelor empirice. La prima vedere, s-ar fi părut că, de regulă, acești oameni nu mai sunt interesați în teologie. În realitate, adevărul era invers. Chiar și dușmanul lor trebuie să admită că ei urmau exegeza gramaticală "pentru a dovedi principiul lor fără Dumnezeu", critica textuală pentru a corecta manuscrisele sin Scrierile Sfinte și filozofia "pentru a sprijini concepția lor eretică prin știința necredincioșilor. De asemenea, dușmanul lor trebuie să dea mărturie despre faptul că acești oameni de studiu nu au fost manipulați cu inspirația provenită din Scrierile Sfinte sau din Canon. Prin urmare, întreaga lor activitate era în serviciul propriei lor teologii. Totuși, metoda acestei activități era în conflict cu metoda teologică dominantă. Noi putem deduce că această metodă era și a celor din secta *Alogi* precum și a lui Theodotus tăbăcarul. Cei din curentul adopțianist în respectau pe adepții empiricismului dar nu pe Platon și Zeno. Ei credeau că interpretarea gramaticală a Scripturii era singura interpretare valabilă și înlocuia interpretarea alegorică a Scripturii. Ei au încercat să descopere textul original în loc să accepte cu simplitate textul tradițional. Cât de unică și valabilă este această informație? Cât de instructiv este să observăm că această metodă calificat pe discipolul apologetilor și pe Irenaeus ca "străin" și chiar "eretic", cu toate că acest discipol nu obiectat nimic despre studiul lui Platon și era cuprins cu oroare de ideea că Aristotel, Euclid și Galen ar veni în locul lui Platon! Într-adevăr, diferența nu era numai metodologică. În condițiile teologiei eclesiastice din aceea perioadă, se putea presupune că credința religioasă era deosebit de puternică sau ardentă la oameni care nu apreciau filozofia religioasă a grecilor. Dacă nu din această sursă sau de la apocaliptici, de unde au dedus oamenii acest entuziasm deosebit de pios? (43) Este puțin surprinzător că tentativa acestor scolastici de a stabili o Biserică la Roma a fost distrusă atât de repede. Ei au fost destinați să fie ofițeri fără armată fiindcă prin gramatică, critică textuală și logica putea fi răspândită în comunități numai neîncrederea față de forma doctrinei hristologice care deținea poziția supremă și era venerată de o lungă tradiție. Prin urmare, cu toate că se considerau catolici, acești erudiți se aflau în afara Bisericii. (44) Nimic nu ne-a parvenit de la primii erudiți exegeți scolastici. (45) Ei au plecat fără să lase un efect apreciabil asupra Bisericii, în contradicție cu semnificația dobândită de școlile din Alexandria și Antiohia. Formată aproximativ cu 60 de ani mai târziu,

școala; a din Antiohia a preluat activitatea acestei școli romane și a ajuns să se afle în afara mării Biserici, fiindcă de la punctul ei de plecare filozofic - teologic, această școală a fost unită cu ortodoxia.

Examinarea metodologică și exegetică a Scrierilor Sfinte a confirmat concepția celor din secta lui Theodotus despre Hristos ca ființă umană în care Spiritul lui Dumnezeu a acționat în mod neobișnuit. Astfel, ei au fost transformați în adversarii hristologiei Logosului. Din acest punct de vedere, autorul scrierii *Micul Labirint* nu afirmă din ce punct de vedere doctrina lui Theodotus cel tânăr era diferită față de doctrina lui Theodotus cel bătrân. Atunci când autorul scrierii *Micul Labirint* afirmă că unii dintre adepții celor doi Theodotus respingeau legea și profeția, noi putem presupune că ei accentuau în stil paulin sau din considerente provenite dintr-un istoric al religiei autoritatea relativă a Vechiului Testament. (46) Se știe puțin despre orice fel de respingere a Canonului catolic de către adepții celor doi Theodotus drept o renunțare la regula credinței. Hippolytus a extras din lucrările exegetice ale lui Theodotus zaraful discuția despre *Epistola lui Pavel către Evrei* 5:6, 10; 6: 20 ff.; 7:3,17 (47) iar de aici a provenit o importantă erezie. Istorici din perioadele ulterioare au tratat intens acest subiect: ei i-au atribuit lui Theodotus zaraful un cult al lui Melhisedec și au născocit o sectă care să-i poarte numele. Epiphanius relatează că Melhisedec era o mare putere mai venerată ca puterea lui Hristos, care era numai copia sa. Melhisedec era pledantul puterilor cerești în fața lui Dumnezeu și Marele Preot printre oameni. (48) Ca preot, Isus era la un grad mai scăzut. Proveniența lui Melhisedec era cu totul ascunsă fiindcă era celestă dar Isus a fost născut de către Maria. Epiphanius mai afirmă că secta jertfea în numele lui Melhisedec fiindcă el era îndrumătorul către Dumnezeu, prințul dreptății, adevăratul Fiu al lui Dumnezeu. În aparență, adepții lui Theodotus nu ar fi putut să predice astfel aceste idei. Explicația nu trebuie să fie căutată prea departe. În toată Biserica veche era răspândită opinia că Melhisedec era o adevărată manifestare a adevăratului Fiu al lui Dumnezeu. În unele locuri, multe speculații se legau de o hristologie subordonată. (49) "Această sectă face sacrificii în numele lui Melhisedec și afirmă că el este cel care ne arată calea spre Dumnezeu; noi trebuie să jertfim pentru Dumnezeu fiindcă el este un arhonte al dreptății hirotonit în ceruri de Dumnezeu exact în acest scop, o ființă spirituală preoțită de Dumnezeu. Ei știu că noi trebuie să -i aducem jertfe pentru ca acestea să-i fie oferite prin el în numele nostru și prin el noi putem ajunge la viață. Ei afirmă că și Hristos a fost ales să ne cheme din multe culte la această cunoaștere unică El a fost uns de către Dumnezeu și a devenit alesul Său fiindcă el ne-a întors de la idoli și ne-a arătat calea. Apoi, a fost expediat apostolul care a dezvăluit măreția lui Melhisedec pentru noi și faptul că el rămâne preot pe veci. Vedeți cât de mare este el iar cei mai mici sunt binecuvântați de către cel mai mare. Ei spun că astfel Melhisedec l-a binecuvântat și pe patriarhul Avram fiindcă el era mai mare ca Avram. Noi provenim de la el și putem căpăta de la el binecuvântarea." (50)

Concepția hristologică în prima parte din acest fragment nu provenea de la un adversar. Această concepție hristologică este exact concepția ciobanului (51) și prin urmare, era foarte veche în Biserica Catolică. (52) Prin această sursă și prin referința la scrierea controversială a lui Hippolytus (53) este explicat cultul "eretic" al lui Melhisedec. Din exegeza textului din *Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni* 8:6 făcută de adepții sectei teodosiene (54) reiese că ei au susținut trei chestiuni: 1) alături de Tată, singura ființă divină era Sfântul Spirit (aceasta era opinia lui Hermas); 2) Sfântul Spirit a apărut la Avram ca Regele virtuozității, iar

aceasta nu era o dispută nouă; 3) Isus era o ființă umană unsă cu forța Spiritului Sfânt. În acest caz, era logic și conform tradiției catolice să fie propovăduit că jertfele și slujba erau închinare acestui arhonte al dreptății, care a apărut la Avram și l-a binecuvântat pe el și pe urmașii lui, adică pe creștini la fel cum erau închinare adevăratului și eternului Fiu al Domnului. Dacă Isus, slujitorul lui Dumnezeu și uns de către Dumnezeu pare inferior fiindcă este o ființă umană, poziția adeptilor lui Theodotus era la fel de nefavorabilă precum opinia lui Hermas. După Hermas, Isus era numai Fiul lui Dumnezeu adoptat. Astfel, Isus nu putea fi comparat cu Spiritul Sfânt și nu se putea afirma că Isus este legat de Spiritul Sfânt drept o copie a originalului. Fără îndoială, există o mare diferență între adeptii lui Theodotus și cei ai lui Hermas. Fără îndoială, ei foloseau speculațiile despre eternul Fiu al Dumnezeu pentru a se discipola de la omul Isus din istorie la acel Fiu al lui Dumnezeu și pentru a transcende, în general, elementul istoric drept ceva subordonat. (55) La Hermas nu poate fi găsit nici un singur cuvânt despre acest subiect. Astfel, adeptii lui Theodotus aspirau, la fel ca Origen, să scape prin speculație prin ceea ce era numai istoric și să-l plaseze pe Fiul etern al lui Dumnezeu deasupra celui crucificat. Corectitudinea acestei opinii este dovedită prin observația că aceste speculații despre Melhisedec au fost continuate chiar și în școala lui Origen. Noi găsim aceste speculații, împreună cu tendința de a-l deprecia pe istoricul Fiu al lui Dumnezeu la Hierax și la călugării săi din Egipt din secolele IV și V care adoptaseră viziunile lui Origen.

Noi am descoperit că acești teologi au reținut hristologia romană antică, reprezentată de Hermas, dar ei au introdus schimbări teologice iar astfel au afectat intențiile. Dacă în acel moment *Păstorul* lui Hermas mai era citit în Biserica Catolică iar hristologia sectei teodosiene era condamnată, atunci această hristologie trebuie să fi fost interpretată în mod cu totul diferit. Având în vedere caracterul deosebit al acestei scrieri, acest lucru nu ar fi fost greu. Totuși, noi putem pune întrebarea dacă învățăturile adeptilor lui Theodotus pot fi caracterizate ca monarhiane, având în vedere că ei au atribuit un rol special, în aparență independent, Spiritului Sfânt, separat de Dumnezeu. Deocamdată, noi nu mai putem determina în cel fel acești teologi au reconciliat substanța separată (*hypostasis*) a Spiritului Sfânt cu uniunea Persoanei lui Dumnezeu. Dar, cel puțin este cert că în hristologia lor, Spiritul era considerat de ei numai drept o putere; pe de altă parte, faptul că ei respingeau hristologia Logosului nu provenea de la o repugnare a ideii despre o a doua ființă divină. Acest lucru este dovedit prin invocația lor despre Sfântul Spirit și aparența Sa în Vechiul Testament. În acest caz, diferență dintre ei și adversarii lor nu provine din sfera doctrinei despre Dumnezeu ci, mai curând, ei sunt de acord în mod substanțial cu privire la acest subiect cu un teolog precum Hippolytus. Totuși, dacă lucrurile într-adevăr stau așa, adversarii lor erau cu siguranță superiori față de ei iar ei se aflau sub estimarea tradițională a lui Hristos. Cu alte cuvinte, dacă exista un etern Fiu al lui Dumnezeu sau o entitate cu o esență asemănătoare și dacă acest Fiu al lui Dumnezeu apărea în Vechiul Testament, atunci estimarea tradițională a lui Isus nu mai putea fi conservată, din momentul în care a fost separat de acest Fiu. (56) Formula omului uns cu Spiritul nu mai era suficientă pentru a stabili măreția transcendentă a revelației lui Dumnezeu în Isus Hristos și este numai o consecință naturală provenită de la intenția ca teofaniile din Vechiul Testament să apară mai clar. Noi constatăm aici din ce cauză, vechile concepții hristologice au dispărut relativ atât de rapid și au lăsat loc în Biserici la discipolarea completă și esențială a lui Isus la gradul de divinitate, oriunde reflecția teologică s-a trezit la viață. Acest

rezultat a fost cauzat, în primul rând, de metoda diferențială de a considera Vechiul Testament și teofaniile care au cauzat acest lucru.

Din anumite puncte de vedere, tentativa celor din secta lui Theodotus pare a fi o inovație. Ei aspirau să ridice la nivelul teologiei o formă a credinței acceptată cândva și să o apologizeze drept unica formă corectă a credinței. Ei au refuzat explicit folosirea denumirii *Dumnezeu* cu privire la Isus sau, cel puțin, au declarat chestiunea drept controversată. Ei au pășit dincolo de Isus, spre o Ființă eternă și constantă, alături de Dumnezeu. Astfel, această formulă trebuie să ie considerată o noutate ca rezultat al noului interes pe care reprezentanții doctrinei menționate mai sus l-au avut pentru vechea formulă fiindcă noi putem cu greu să atribuim creștinilor pre-catolici precum Hermas un interes deosebit pentru umanitatea esențială a lui Isus. Cu siguranță, ei credeau că au exprimat deplin în formulele lor ceea mai mare stimă posibilă pentru Mântuitor și nu aveau o altă ide. Pe de altă parte, acești teologi au făcut apologia unei concepții inferioare despre Hristos împotriva unei concepții superioare. Astfel, noi îi putem judeca pe terenul lor fiindcă ei au permis existența ideii despre un Fiu ceresc al lui Dumnezeu și nu au împlinit revizia deplină a doctrinei prevalente care i-ar fi justificat în demonstrația lor conform căreia concepția hristologică este legitimă și satisfăcătoare. Ei au sprijinit această concepție prin proba scripturală iar astfel i-au depășit pe oponenții lor dar această dovadă nu a acoperit vidurile din procedura lor dogmatică. Dat fiind că ei și-au formulat poziția pe baza principiului *regula fidei*, este nejustificat și în contradicție cu datele istorice ca formula lor să fie denumită *Ebionitică* sau ca ei să fie alungați prin intermediul formulei conform căreia Hristos era pentru ei numai o ființă umană. Dar dacă luăm în considerație circumstanțele în care cei din secta lui Theodotus au apărut, expectanțele excesive atribuite credincioșilor și, în primul rând, planul fiecărui credincios de deifica în viitor, noi nu putem evita impresia că o doctrină putea fi considerată numai distructivă dacă nu-l eleva pe Hristos la onorurile divine sau, în cel mai bun caz, îi atribuia o apoteoză asemănătoare cu ceea imaginată de păgâni pentru împărații lor sau pentru un Antinous. Treptat, entuziasmul apocaliptic a trecut la misticism neoplatonic iar cei docti nu au participat la această tranziție. Mai curând, ei aspirau să separe o parte din vechile lor corupții și să apere acest lucru cu mijloacele docte ale adversarilor lor.

După 20 - 30 de ani, un anume Artemas a încercat să întinerească vechea hristologie. Noi suntem foarte puțin informați despre această fază a adopțianismului roman fiindcă fragmentele preluate de Eusebius din *Micul Labirint*, lucrare scrisă împotriva lui Artemas și secta sa, sunt aplicabile aproape în exclusivitate la membrii sectei lui Theodotus. Totuși, noi învățăm că această grupare a apelat la justificarea istorică a tezelor lor prezentate la Roma și au susținut că Papa Zefirin a falsificat la început adevărata doctrină pe care o apărau. (57) Corectitudinea relativă a acestei afirmații este indisputabilă, mai ales dacă luăm în considerație faptul că Zefirin nu a refuzat formula, desigur nouă, "Tatăl a suferit". Autorul lucrării "Micul Labirint" le reamintește că Theodotus a fost deja excomunicat de Papa Victor iar ei nu puteau să nu știe despre acest lucru. Mai mult de atât, atunci când observăm anxietatea evidentă a scriitorului de a-l impune pe Theodotus asupra lor drept părintele lor spiritual, noi ajungem la concluzia că cei din această sectă nu se identificau cu cei din secta lui Theodotus. Noi nu știm ce credeau ei că formează diferența dintre ei. Este numai sigur că și ei au refuzat să-l denumească pe Hristos Dumnezeu fiindcă autorul considera că este necesar ca folosirea acestei denumiri să fie justificată prin tradiție. (58)



### c) Urmele hristologiei adoptianiste în Occident după Artemas

În aparență, hristologia adoptianistă (monarhianismul dinamic) a dispărut repede și aproape deplin în Occident. Această sectă a fost aproape distrusă de formula stabilită de simbolul "Christus homo et deus" și mai ales de convingerea că Hristos a apărut în Vechiul Testament. Totuși, în anumite locuri, desigur în legătură cu scrierea lui Hermas (59), vechea credință sau vechea formulă era că Sfântul Spirit este Eternul Fiul al lui Dumnezeu; în același timp Hristos - Spiritul și-a păstrat teritoriul și concepțiile apropiate de adoptianism. (60) Noi nu aflăm că doctrina lui Photius (i.e. negarea încarnării lui Hristos [NT]) a câștigat un acord semnificativ în Occident. Accidental, noi aflăm că încă de la începutul secolului al V-lea, un anumit Marcus a fost îndepărtat de la Roma fiindcă susținea erezia lui Photinus și care a avut unii adepți în Dalmatia. Mult mai instructive sunt detaliile lui Augustin despre sine și despre prietenul său Alypius. (61) În această perioadă, viziunea lui Augustin despre Hristos era, de fapt, viziunea lui Photinus. Alypius a negat că Hristos are un suflet uman. Cu toate acestea, Augustin și Alypius susțineau că hristologia lor este catolică și numai ulterior au învățat mai bine. (62) Noi trebuie să reținem că Augustin s-a bucurat de o educație catolică și a fost în contact permanent cu catolicii. Noi observăm clar că printre laicii din Occident se știa puțin despre formele hristologice iar diversele doctrine despre Hristos erau, de fapt, curente chiar la sfârșitul secolului al IV-lea.

### d) Înlăturarea hristologiei adoptianiste în Orient - Beryll din Bostra, Pavel din Samosata, etc.

Din scrierile lui Origen, noi putem observa că și în Orient, mulți respingeau hristologia Logosului. Fără îndoială, majoritatea lor considerau că Tatăl și Fiul sunt identici dar nu lipseau cei care făceau o diferență și atribuiau Fiului numai o natură umană (63) și, în consecință, predicau la fel ca adepții lui Theodotus. De regulă, Origen nu i-a tratat niciodată ca eretici declarați ci numai drept creștini care au fost purtați în direcții greșite sau drept creștini "simplici" care aveau nevoie de o învățătură prietenoasă.. Origen în sine a introdus hristologia adoptiană în complicata sa doctrină despre Hristos. Origen a atribuit ceea mai mare valoare doctrinei că Isus trebuie să fie considerat un om adevărat care, în virtutea liberei sale voințe, a dat mărturie statornică despre excelența sa și care, în ultimă instanță, s-a fuzionat perfect cu Logosul în caracterul, voința și, în cele din urmă, în esența sa. Origen a accentuat acest lucru atât de puternic încât adversarii săi din vremurile care au urmat l-au plasat în aceeași categorie cu Pavel de Samosata și Artemas. (64) Pamphilus a vrut să arate că Origen a afirmat că Fiul Domnului a fost născut chiar din substanță Tatălui adică era *cosubstanțial*, ceea ce înseamnă că era creat din aceeași substanță ca Dumnezeu dar nu era o ființă care a devenit fiu prin adoptare ci era un fiu firesc prin natură, generat de Tatăl său. (65) În realitate, aceasta era teoria promulgată de Origen, care era foarte departe de a considera că teoria adoptianistă este mai mult decât un fragment al hristologiei complete. El a încercat să-i convingă pe adoptianisti că greșesc sau, mai bine zis, că opiniile lor sunt unilaterale (66) dar el a avut ocazia să se confrunte cu ei numai de puține ori.

Poate că aici ar fi nevoie să includem acțiunea împotriva lui Beryll din Bostra. Acest episcop de proveniență arabă predica monarhianismul iar doctrina sa a creat

o rezistență violentă. Episcopii din provincia sa erau profund agitați și au inițiat multe examinări și discuții dar, în aparență, nu au ajuns la nici un rezultat. Eusebius ne relatează că s-a apelat la Origen. În cadrul unei dispute, Eusebius a examinat personal actele de la sinoade și a reușit să-l convingă amical pe episcopul Beryll cu privire la eroarea sa. (67) În viziunea generală, acest eveniment a avut loc în anul 244 AD. Cu privire la teza lui Beryll, noi trebuie să depindem de o frază din scrierea lui Eusebius, care a fost interpretată în moduri foarte diferite. (68) Nitsch afirmă, pe bună dreptate (69), că Eusebius nu a luat în considerație că Beryll recunoștea personalitatea divină separată (*hypostasis*) la Hristos și preexistența sa dar nu recunoștea divinitatea sa. În orice caz, acest lucru nu este suficient pentru ca episcopul Beryll să fie clasificat printre patripasieni fiindcă nu era clar care este viziunea hristologică a lui Eusebius prin intermediul căreia opinia lui Beryll era evaluată. Nu este decisiv nici faptul că la Sinodul de la Bostra (după spusele lui Socrate) s-a declarat explicit că Hristos are un suflet omenesc. Origen ar fi putut să împlinească recunoașterea acestei dogme, care era foarte importantă pentru el, oricare ar fi fost opinia lui Beryll despre acest subiect. Argumentul conform căruia Beryll a invocat mai curând monarhianismul dinamic este bazat pe faptul că această formă a doctrinei a continuat mult timp în Arabia și Siria, după cum poate fi demonstrat precum și pe baza observației că Origen în *Epistolam ad Titum* (70) era în contradicție cu credința patripasiană. Argumentul de acest gen coincide cu argumentul lui Beryll. Totuși, concepții dinamistice monarhiene trebuie să fie atribuite și acelor adepți egipteni ai milenarismului, față de care Dionisie din Alexandria se împotriva și considera că ei trebuie să fie instruiți în aparența glorioasă și cu adevărat divină a Domnului nostru. (71)

Toate aceste chestiuni erau cu adevărat fenomene izolate și relativ neimportante dar dovedesc că încă din mijlocul secolului al III-lea, hristologia Logosului nu era recunoscută universal în răsărit iar monarhienii mai erau tratați cu indulgență. (72) Au fost luate măsuri decisive: în Orient, adopțianismul și ebionitismul au fost definite ca erezii în cazul lui Pavel de Samosata, episcop al Antiohiei din anul

260 AD. El era deja împotriva doctrinei dominante despre divinitatea naturală esențială a lui Hristos și a stabilit din nou vechea opinie despre persona umană a Mântuitorului. (73) Acest lucru s-a petrecut în perioada în care, prin teologia alexandrină, era deja legitimată folosirea categoriilor de *Logos*, *ființă*, *existență*, *subzistență*, *persoană* și *configurarea esenței*. În această perioadă s-a înrădăcinat în cele mai inclusive cercuri ideea că trebuie acordat persoanei lui Hristos un fundal caracteristic, în esență divin.

Noi nu cunoaștem circumstanțele în care Pavel din Samosata s-a simțit obligat să atace forma doctrinei emisă de filozofia alexandrină. Totuși, merită să fie luat în considerație faptul că această mișcare a apărut în Antiohia, care pe atunci făcea parte din Palmira și nu era o provincie a Imperiului Roman. Atunci când luăm notă de faptul că Pavel deținea o funcție politică importantă în regatul lui Zenobia, că au existat, după cum se spune, relații apropiate între el și regină iar căderea sa a implicat triumful grupului roman din Antiohia, atunci putem presupune că un conflict politic se afla în spatele conflictului teologic iar adversarii lui Pavel făceau parte din gruparea politică romană din Siria. Nu era ușor să se ajungă la distinsul metropolitan și experimentatul teolog care era descris de adversarii săi drept un prinț ecleziastic nespirtual, predicator în van, un om ambițios al lumii și un sofist viclean. Sinodul provincial pe care el îl prezida nu era util în acest scop. Încă pe vremea evenimentelor legate de Novatian, care au creat pericolul de divizare a

Orientului, în anul 252 AD s-a reușit întrunirea unui consiliu general în Orient. În anul 264 AD, a avut loc un mare sinod la Antiohia. Episcopi din diverse regiuni din Orient și mai ales Firmilian din Cezareea Capadociei au participat la acest sinod. Bătrânul Dionisie, episcopul de Alexandria, și-a justificat absență printr-o epistolă în care el nu lua partea lui Pavel din Samosata. Primul sinod s-a încheiat fără nici un rezultat fiindcă, după cum se pretinde, acuzatul și-a anulat cu viclenie falsele sale doctrine. (74) Nici cel de-al doilea sinod nu a avut succes. Chiar Firmilian a renunțat la ideea de condamnare fiindcă "Pavel a promis să-și schimbe opiniile." Numai la al treilea sinod, care a avut loc în perioada 266 AD - 269 AD la Antioh, după ce Firmilian a decedat pe drum la Tarsus, a fost pronunțată excomunicarea lui Pavel de Samosata și a fost numit succesorul său, episcopul Domnus. Numărul participanților la acest sinod nu este cert și există afirmații că ar fi fost 70, 80 și 180. Argumentul împotriva lui Pavel de Samosata fost condus de Malchion, un sofist din Antiohia, conducătorul unei școli și prezbiter al Bisericii. Dintre toți participanții la acest sinod, numai Malchion putea dezvălui acest "om viclen și înșelător". Sinodul a expediat actele dezbaterilor și o epistolă detaliată la Roma, Alexandria și la toate Bisericile Catolice. Pavel de Samosata, protejat de Zenobia, a mai rămas în funcție patru ani. Biserica din Antiohia s-a împărțiat: "au avut loc schisme printre oameni, tulburări între preoți, revolte în rândul pastorilor." (75) În anul 272 AD, Antiohia a fost cucerită de Aurelian. Un apel a fost făcut în care împăratul a dat faimosul său răspuns: clădirea Bisericii trebuie să fie înmănată celui cu care episcopii creștini din Italia și Roma corespundau prin epistole. Desigur, decizia era bazată pe considerente politice. (76)

Părinții Bisericii au clasificat teoriile lui Pavel de Samosata drept o revenire la Artemas, la teorii neo - iudaice, ebionite iar apoi drept învățături monotelite nestoriene. În continuare, vom detalia aceste chestiuni. Dumnezeu trebuia să fie considerat o entitate unică. Tatăl, Fiul și Spiritul erau Unicul Dumnezeu. La Dumnezeu, se pot distinge acest Logos care a funcționat la profeți într-un grad mai înalt la Logos (Fiu) sau Sophia (Spirit). După Pavel de Samosata, ambele esențe pot fi identificate dar acestea sunt calități. (77) Acest Logos a funcționat la profeți, într-un grad mai înalt la Moses, apoi la mulți alții și, în primul rând, la Fiul lui David, născut de Virgină de la Sfântul Spirit. Prin esența naturii sale, Mântuitorul era o ființă umană, apărută prin nașterea sa; prin urmare, el provenea "de jos" dar Logosul lui Dumnezeu l-a inspirat "de sus". Uniunea dintre Logos și omul Hristos trebuie să fie reprezentată drept o însuflețire prin intermediul unei inspirații care acționa din exterior iar astfel Logosul devine în Hristos ceea ce Apostolul numește la creștin "omul interior". Uniunea astfel creată este un contact și o alianță în cunoaștere și comuniune. Astfel, nu apare o ființă existentă într-un trup, adică Logosul nu sălășluia în Isus în substanță ci în calitate. Prin urmare, Logosul trebuie să fie distins permanent de Isus. Logosul este mai mare decât Isus. Maria nu a purtat Logosul ci o ființă umană ca noi; la botez, nu Logosul ci ființa umană a fost unsă cu Spiritul. Pe de altă parte, lui Isus i-a fost conferită într-o mare măsură grația divină și era unicul în această situație. Dovada perfecțiunii sale morale era corespunzătoare cu excepționala sa dotare. Singura uniune dintre două entități, așa cum a fost uniunea dintre Dumnezeu și Isus, este uniunea dintre dispoziție (inclinație) și voință. O astfel de uniune provine numai din dragoste. Numai dragostea poate produce cu siguranță o uniune deplină; numai uniunea provenită din dragoste are valoare și nu uniunea provenită din "natură". Prin permanența dragostei și a voinței sale, Isus era ca Dumnezeu și s-a unit cu Dumnezeu, fiind fără păcat în sinea sa și învingând păcatele ancestorului său prin luptă și strădanie.

Așa cum Isus a avansat și perseverat în manifestarea bunătății, Tatăl i-a acordat putere și miracole, prin care Isus și-a făcut cunoscută conformitatea sa de neclintit cu voința lui Dumnezeu. Astfel, el a devenit Salvatorul și Mântuitorul speciei umane. În același timp, el a intrat într-o uniune etern indisolubilă cu Dumnezeu, fiindcă dragostea lui nu poate înceta niciodată. În acest moment, El a obținut de la Dumnezeu răsplata pentru dragostea sa, adică numele său care este deasupra oricărui alt nume. Dumnezeu i-a încredințat judecata și i-a acordat demnitatea divină astfel că noi îl putem numi acum "Domnul născut din Virgină". Astfel, noi avem dreptul să vorbim despre o preexistență a lui Hristos, într-o poruncă anterioară și profeție a lui Dumnezeu; de asemenea, noi avem dreptul să afirmăm că El a devenit Dumnezeu prin grația divină și manifestarea lui permanentă a bunătății. Fără îndoială, Pavel de Samosata a perceput în împărtășirea Spiritului la botez o etapă deosebită a penetrării Logosului în Isus ca ființă umană. Într-adevăr, se pare că Isus a devenit Hristos numai după botezul său. Pavel de Samosata și-a bazat doctrina pe multiple dovezi din Scrierea Sfântă și a criticat viziunile opuse. El aspira să demonstreze că presupunția conform căreia Hristos era din natura sa Fiul lui Dumnezeu a dus la existența a două divinități și la distrugerea monoteismului. Pavel de Samosata a luptat deschis, cu multă energie, împotriva vechilor exponenți, adică a celor din Alexandria și a exclus din slujba divină toate cântările sacre în care exprimată divinitatea esențială a lui Hristos.

Desigur, predica lui Pavel de Samosata era o evoluție a vechii doctrine a lui Hermas și Theodotus. Biserica Părinților avea dreptul să judece aceste teze. Pe de altă parte, noi nu trebuie să omitem faptul că, din punct de vedere al formei, Pavel de Samosata s-a adoptat mai mult la terminologia acceptată. Pe de altă parte, Pavel de Samosata a acordat vechiului tip de doctrină, deja ortodoxă, un fundament filozofic aristotelic: el a tratat această veche doctrină în mod etic și biblic. Fără îndoială, el a învățat mai mult de la Origen dar a recunoscut că interpretarea lui Origen despre personalitatea duală nu are valoare fiindcă el a aprofundat expunerea lui Origen despre personalitatea lui Hristos și a fost de părere că "ceea ce este dobândit prin natură nu implică nici un merit". Expunerile lui Pavel de Samosata despre natura și voința din persoane, despre esența și puterea dragostei, despre divinitatea lui Hristos, trebuie să fie percepute prin misiunea sa, fiindcă aceste elemente făceau parte din uniunea voinței cu Dumnezeu. Aproape că nu există deloc lucrări asemănătoare în literatura dogmatică a Bisericilor din Orient din primele trei secole. Atunci când astfel de fragmente apar la Origen, ele dispar imediat din metafizică iar noi nu cunoaștem argumentele sectelor de Alogi și ale adepților lui Theodotus. (78) Pavel de Samosata se distinge, în primul rând, prin respingerea deliberată a speculației metafizice. El a înlocuit această speculație cu studiul istoriei și determinarea valorii numai pe baza fundamentelor morale. Astfel, el a inversat maxima lui Origen: "Mântuitorul este Dumnezeu, nu prin comuniune ci în esență." Pavel de Samosata a menținut dogmatica sa teologică liberă de platonism iar astfel diferența dintre el și adversarii săi începea de la concepția sa despre Dumnezeu. Inamicii lui Pavel de Samosata descriau corect controversa cu el atunci când afirmau că Pavel "a trădat misterul credinței creștine" (79), i.e. concepția mistică despre Dumnezeu și Hristos din cauza filozofiei naturale sau (80) atunci când s-au plâns despre negarea lui Pavel de Samosata că dificultatea de a menține unitatea divinității alături de o pluralitate de persoane a depășit simplul fapt că ei considerau Tatăl drept sursa lor. Ce înseamnă acest lucru dacă nu admiterea faptului că în ideea sa despre Dumnezeu, Pavel de Samosata a pornit de la

*persoană* și nu de la *substanță*? Aici, Pavel de Samosata a reprezentat interesele teismului împotriva naturalismului haotic al platonismului. În evaluarea esenței lui Isus, Pavel de Samosata a refuzat să recunoască acesta este unic și divin în "natura" sa; el a descoperit aceste lucruri în dispoziția și direcția voinței sale. Prin urmare, în timp ce Hristos ca persoană nu a fost niciodată "numai un om", el nu recunoștea dotarea sa naturală ca ieșită din comun (excepțională). Dar, dat fiind că Hristos a fost predestinat de Dumnezeu într-un mod unic, Spiritul și Grația lui Dumnezeu sălășluiau asupra sa conform promisiunilor. Astfel, faptele sale, invocația sa și viața sa, cu Dumnezeu și în Dumnezeu, au fost unice. Această viziune a lăsat loc unei vieți umane. Dacă, în cele din urmă, Pavel de Samosata a folosit formula conform căreia Isus a fost deificat, referința sa la *Epistola lui Pavel către Filipeni 2 :9 (De aceea și Dumnezeu L-a înălțat nespun de mult și l-a dat Numele, care este mai pe sus de orice nume)* ne demonstrează sensul în care el a înțeles aceste cuvinte.

Adversarii săi l-au acuzat că, în mod sofisticat și înșelător, el și-a ascuns adevărata opinie în spatele unor fraze cu rezonanță ortodoxă. Într-o anumită măsură, această afirmație este adevărată datorită faptului că el denumea Logosul impersonal drept "Fiul" (cu toate că această afirmație este improbabilă. El nu a fost înțeles sau, mai curând, el a fost înțeles greșit. În zilele noastre, mulți teologi consideră că teologia lui Hermas este niceeană în mod pozitiv, cu toate că această teologie este numai cu puțin mai ortodoxă față de teologia lui Pavel de Samosata. Dacă o astfel de neînțelegere poate exista la oamenii de litere din prezent, și, cu siguranță, Hermas nu era ipocrit, din ce cauză Firmilian nu l-ar fi considerat ortodox pentru un timp pe Pavel de Samosata? El a predicat existența unui Fiul Etern al lui Dumnezeu care sălășluiește în Isus; el a proclamat divinitatea lui Hristos, a susținut existența a două entități (Dumnezeu și Isus) și, împreună cu cei din Alexandria, a respins sabelianismul. Tocmai despre această chestiune se pare că i-a fost făcută o concesie la Sinod. Noi știm că Sinodul a criticat în mod definit termenul "consubstanțial". (81). După ipoteza lui Athanasius, acest lucru a fost făcut pentru a răspunde unei obiecțiuni a lui Pavel de Samosata. Se spune că el ar fi argumentat astfel: dacă nu este esențial uman, după cum predica el, atunci el este consubstanțial cu Tatăl. Dacă acest lucru este adevărat, atunci Tatăl nu este sursa ultimativă a divinității ci o "substanță", iar astfel avem trei substanțe. (82) Cu ale cuvinte, chiar și divinitatea Tatălui este o derivație iar Tatăl este de origine identică cu Fiul. Eventual, acesta a fost un argument al lui Pavel de Samosata. Concepția aristotelică a substanței ar fi fost corespunzătoare cu această turnură a gândirii sale. Sinodul ar fi putut să respingă cu ușurință notiunea de consubstanțial în interesul antisabelianismului. (83) Totuși, după cum afirmă Hilarius, este la fel de posibil ca Sinodul să fi condamnat termenul fiindcă Pavel de Samosata în persoană a declarat că Dumnezeu și Logosul impersonal (Fiul) sunt consubstanțiali, adică provin din aceeași substanță, "din aceeași substanță, dintr-o unică substanță". Oricum ar fi acest lucru, oriunde era examinată viziunea lui Pavel de Samosata, majoritatea episcopilor aveau imediat senzația că această viziune este o erezie de cel înalt grad. Încă nu era clar pentru nimeni ce însemna acest element natural - divin la Hristos. Chiar și Origen a susținut că Pavel de Samosata poseda o divinitate căreia nu trebuia să-i fie oferită rugăciunea. (84) Negarea naturii divine la Mântuitor era considerată de toată lumea un atac la regula de credință. (85) Ei au perceput corect adevăratul punct vulnerabil în hristologia lui Pavel de Samosata, adică predica sa după care existau, de fapt, doi Fii ai lui Dumnezeu. (86) Hermas a predicat deja acest lucru iar Pavel de Samosata

nu era cel mai zelos apărător al Fiului etern. Totuși, aceasta era numai o chestiune secundară. Diferența crucială provenea de la chestiunea despre natura divină (*physis*) a Mântuitorului.

În acest moment, este cât se poate de interesant de a constata în ce măsură interpretarea speculativă a regulei de credință a luat locul regulei de credință în sine, la mulți dintre episcopii din Palestina și Siria. Dacă facem comparația dintre epistola lui Hymenaeus din Ierusalim și celorlalți cinci episcopi către conciliul din Antiohia din anul 269 AD cu privire la Pavel de Samosata cu regula credinței, cu care Origen și-a intitulat marea sa lucrare *Despre principii*, vom fi surprinși de progresul care a avut loc în decursul timpurilor. (87) La începutul epistolei *Concilium Antiochenum in causa Pauli Samosatani*, episcopii explică dorința lor de a expune "în scris, credință pe care noi am primit-o de la început și o posedăm. Această credință a fost transmisă și conservată în Biserica Catolică, proclamată până în zilele noastre de succesorii Apostolilor binecuvântați care au fost martori și ajutoare al Logosului, prin lege, profeți și Noul Testament." Dar, ceea ce ei prezentau drept "credință", sprijinită prin dovezi din Scriptură, era teologia speculativă. În nici o altă sferă a religiei, noi nu putem constata triumful filozofiei sau triumful lui Origen, adică a elenismului, în mod la fel de clar ca în epistola menționată aici. În această epistolă, dogmaticile filozofice sunt promovate la fel ca în credință în sine. Mai mult de atât, la sfârșitul secolului al III-lea, chiar și confesiunile baptismale au fost extinse la Răsărit, prin adoptarea unor enunțuri preluate din teologia filozofică. (88) Ca să spunem lucrurile altfel, în aparență, confesiune baptismale formulate acum pentru prima oară au fost introduse în multe comunități din Orient și continuau doctrina Logosului. Aceste afirmații sunt orientate împotriva sabelianismului și a ebionitismului și vor fi tratate în continuare.

Odată cu excluderea și îndepărtarea lui Pavel de Samosata, se termină interesul istoricului pentru acest caz. Începând din acest moment, nu se mai putea obține o audiență în marele forum al vieții creștine într-o hristologie care nu includea pre-existența personală a Mântuitorului. Acum, nimeni nu mai avea permisiunea de a se limiteze la elucidarea vieții divine - umane a lui Isus, în cadrul faptelor sale ci era necesar să se creadă în natura divină (*physis*) a Mântuitorului. (89) Comunitățile mai mici și mai distanțate erau obligate să imite atitudinea comunităților mai mari. Noi știm din epistola episcopului Alexandru din Alexandria către episcopul Alexandru din Constantinopol din anul 321 AD (90) că doctrina lui Pavel de Samosata nu a trecut fără să lase urme. Lucian și faimoasa sa academie, *alma mater* a arianismului, purtai inspirația geniului lui Pavel de Samosata. Lucian provenea probabil din Samosata. În cadențele a trei episcopi din Antiohia, Lucian a rămas în fruntea unei școli din afara Bisericii Catolice, așa cum a fost și cazul lui Theodotus și al adeptilor săi de la Roma. În învățătura sa și în învățătura lui Arius, fundamentul stabilit de Pavel de Samosata nu putea fi confundat. (91) Lucian a falsificat ideea fundamentală a lui Pavel de Samosata prin acceptarea presupunerii unui Logos, cu toate că acest Logos era foarte supus și creat, precum și prin plasarea Logosului în locul persoanei lui Isus. Datorită viziunii formulate de ei, arianii nu au reușit să rețină caracteristicile pe care ei le atribuiau persoanei lui Hristos. Cu toate acestea, ei au pus accentul pe importanța voinței în Hristos. Noi trebuie să ajungem la concluzia că, în general, arianismul este numai un compromis în hristologia adoptianistă și în Logos iar acest lucru dovedește că, după secolul al III-lea, nu era posibilă în Biserică nici o hristologie care nu recunoștea pre-existența personală a lui Hristos.

În secolul al IV-lea, Photinus s-a apropiat de Pavel de Samosata. Marii teologi din Antiohia aveau o poziție care, sub nici o formă, nu era îndepărtată de el, fiindcă ipoteza despre cosubstanțialitatea lui Dumnezeu și Hristos pe care teologii bisericești trebuiau să o accepte, putea fi combinată mult mai bine cu gândirea lui Pavel de Samosata decât cu prezumpția ariană despre o divinitate subordonată, cu trăsături pe jumătate umane și pe jumătate divine. În mod asemănător, argumentele lui Theodor din Mopsuestia despre legătură dintre Logos și ființă umană Hristos cu privire la esență, voință, dispoziție sunt identice în anumite locuri cu argumentele lui Pavel de Samosata. Adversarii săi, mai ales Leontius (92), aveau oarecum dreptate atunci când îl acuzau pe Theodore de Mopsuestia că predicile sale sunt asemănătoare cu predicile lui Pavel de Samosata (93) care a fost condamnat pentru a doua oară la cel de-al doilea conciliu erudiților din Antiohia. În cele din urmă, Theodore de Mopsuestia a fost menționat a treia oară în controversa monotelită. În acest caz, enunțurile sale despre unica voință au fost utilizate rușinos pentru a demonstra oponentilor că doctrina lor a fost deja condamnată odată cu persoana ereziarhului.

Noi mai posedăm o sursă antică de la începutul secolului al IV-lea: *Acta Archelai*. (94) Această lucrare ne arată că la ceea mai îndepărtată graniță din Răsărit a creștinismului mai persistau printre clericii catolici, dacă putem folosi acest termen, concepții hristologice care nu au fost afectate de teologia alexandrină și care trebuie să fie clasate alături de adopțianism. Pe măsura în care putem judeca, expunerea autorului despre Hristos constă în doctrina lui Pavel de Samosata. (95) Aici ne este arătat clar că, la începutul secolului al IV-lea, hristologia Logosului nu depășise limitele creștinismului inclus în Imperiul Roman.

### 3) Expulzarea monarhianismului modalist

a) Adepții monarhianismului modalistic în Asia Mică și în Occident: Noetus, Epigonus, Cleomenes, Aeschines, Praxeas, Victorinus (Victor), Zephyrinus, Sabellius, Calixt (96)

În perioada 180 AD - 300 AD, inamicul cu adevărat periculos al hristologiei Logosului nu era adopțianismul ci doctrina care considera divinitatea în sine drept incarnată în Hristos și îl considera pe Hristos drept Dumnezeu în trupul omenesc, Tatăl care a fost incarnat. Marii doctori ai Bisericii - Tertullian, Origen, Novatian și, în primul rând, Hippolytus - erau siliți să lupte împotriva acestei viziuni. Tertullian i-a denumit pe apărătorii acestei viziuni "monarhiani" și nu neapărat corect "patripassiani", care apoi a devenit denumirea obișnuită în Apus. (97) În Răsărit, ei erau denumiți *Sabellini*, după celebrul conducător al școlii din a doua jumătate a secolului al III-lea. Denumirea "patripassiani" nu era cu totul necunoscută la Răsărit. Hippolytus afirmă în *Philosophoumena* că Biserica fost agitată de controversa monarhiană. (98) Tertullian și Origen au afirmat că, pe vremea lor, trinitatea materială ("economică") și aplicarea noțiunii de Logos la Hristos erau considerate cu suspiciune de mulțimea creștinilor. (99) După câte știm din *Philosophoumena* lui Hippolytus, modalismul a fost teoria oficială la Roma timp de aproape o generație. Se poate dovedi că modalismul nu era o noutate absolută. (100) Pe de altă parte, este foarte probabil ca doctrina modalistică, care aspira să excludă oricare altă doctrină, să fi existat numai la sfârșitul secolului al II-lea. Din adversitatea față de gnosticism, primul efort al modalismului a fost făcut

pentru a corecta din punct de vedere teologic formulele unui modalism naiv. Aceste formule au fost utilizate pentru a confrunta hristologia Logosului cu următoarele scopuri: a) evitarea diteismului; b) menținerea divinității depline a lui Hristos; c) prevenirea atacurilor gnosticismului. De asemenea, a fost efectuată o tentativă de a dovedi modalismul prin exegeză. Acest lucru este echivalent cu afirmația că această formă a doctrinei, acceptată de marea majoritate a creștinilor, (101) era sprijinită de autoritățile docte de la sfârșitul secolului al II-lea. Dar, se poate demonstra cu ușurință că, pentru naiva concepție despre incarnarea divinității în Hristos, orice contact cu teologia implica o inevitabilă nocivitate. Acest conflict s-a terminat atunci când teologia a descoperit că este obligată să atace pe alții sau să se apere pe sine. Atunci când a solicitat să se acopere cu o manta fabricată de teologia doctă și să reflecteze asupra ideii despre Dumnezeu, teologia a contrazis propria sa esență și a pierdut rațiunea existenței sale (*raison d'être*). Rămășițele teologiei au fost complet denaturate de inamicii săi. În *Philosophoumena*, Hippolytus a reprezentat doctrina lui Noetus drept preluată de la Heraclitus. Desigur, aceasta este o exagerare. Dar, din momentul în care percepem toată problema în mod "filozofic și doct", după cum problema a fost percepută chiar de anumiți apologeți docti ai monarhianismului, atunci această problemă se aseamănă în mod șocant cu controversa despre ideea lui Dumnezeu dintre stoicii adevărați și platonisti. După cum platonistii au plasat Dumnezeul transcendent apatic al lui Platon dincolo de Dumnezeul rațiunii conceput de Heraclit și de stoici, în mod asemănător, Origen, de exemplu i-a acuzat pe monarhianiști în special că s-au oprit brusc la manifestul lui Dumnezeu și funcționează în lume în loc să avanseze spre Dumnezeul "ultimativ" iar astfel ei concep divinitatea "în mod material". Noi nu putem fi surprinși nici de faptul că monarhianismul modalistic s-a strămutat spre o concepție panteistă despre Dumnezeu, după ce unii dintre reprezentanții săi au chemat în ajutor știința, adică Stoa. În aparență, acest lucru nu s-a petrecut de la început sau în dimensiunile presupuse de oponenții acestei școli. Fără să vorbim despre aderenții incuți, primii apologeți literari ai modalismului erau monoteiști notabili și erau interesați de creștinismul biblic. Cui toate acestea, caracterul opoziției era marcat de faptul că ei au presimțit pe Dumnezeul lui Heraclit și Zeno, ceea ce dovedește profunzimea în care numai ei erau implicați în teologia neoplatonică. (102) După cum la început, în Asia Mică, adopțianismul a intrat în conflict cu hristologia Logosului, în mod asemănător, Biserica din Asia Mică a fost, în aparență, scena primei controversă modalistice; în ambele cazuri, localnicii din această regiune au transferat disputa la Roma.

Este posibil ca Noetus să nu fi fost excomunicat până în jurul anului 230 AD. Chiar dacă nu putem stabili mai precis, se pare că el a fost primul care a atras atenția ca monarhian, probabil în ultimele două decenii ale secolului al II-lea. Acest lucru s-a petrecut la Smyrna (locul său natal) (103) sau la Efes. (104) Noetus a fost expulzat în Asia Mică numai după ce toată controversa a fost încheiată la Roma. (105) Acest lucru explică din ce cauză Hippolytus l-a menționat ultimul în marea sa lucrare împotriva monarhianilor iar în *Philosophoumena* l-a menționat ca sursă. (106) Epigonus, unul din discipolii lui Noetus, a ajuns la Roma pe vremea lui Papa Zefirin sau puțin înainte, în jurul anului 200 AD. Se spune că Epigonus că ar fi difuzat opiniile dascălului său și a creat un grup separat de patripasieni. La început, Cleomens, discipolul lui Epigonus, era considerat în fruntea sectei, fiind urmat din 215 AD de către Sabellius. În Biserica de la Roma au apărut dușmani împotriva acestor oponenți, mai ales prezbiterul Hippolytus, care aspirau să



dovedească eroarea revoluționară din cadrul acestei doctrine. Pe măsura în care puteau participa la această dispută, majoritatea creștinilor romani era de partea monarhianiştilor și numai o mică minoritate era de partea lui Hippolytus. Papa Zefirin, sfătuit de prudentul Calixt, la fel ca predecesorul său Victor, înclina spre viziunile modalistice dar principalul efort pare să fi fost făcut pentru a calma părțile adverse și a evita cu orice preț un nou schism în Biserica Romană care era deja, din păcate, fragmentată. După Papa Zefirin, această politică a fost continuată de Papa Calixt (217 AD - 222 AD). Având în vedere că aceste două curente se atacau reciproc și nu se putea spera la o înțelegere, Papa a decis să-i excomunic pe Sabellius și pe Hippolytus, conducătorii fracțiunilor adverse. (107) Formula hristologică compusă de Calixt era desemnată să-i satisfacă pe aderenții mai puțin pasionați din ambele fracțiuni iar acest lucru a fost realizat, după câte putem stabili noi. Mica fracțiune a lui Hippolytus, denumită "adevărata Biserică catolică", a rezistat la Roma numai 15 ani iar fracțiunea lui Sabellius a supraviețuit probabil mai mult. Formula lui Calixt era podul pe care creștinii de la Roma, care la început erau în favoarea monarhianismului, au trecut la recunoașterea Logosului din hristologie, urmând curentul vremurilor și învățătura doctă a Bisericii. Această doctrină trebuie să fi fost deja dominantă la Roma atunci când Novatian a scris lucrarea sa *De Trinitate*, care apoi nu a mai fost exclusă niciodată. Această doctrină a fost stabilită în capitala Imperiului de către un om politic care, din punctul său de vedere și pe măsura în care avea vreun interes pentru dogmatică, avea o tendință mai mare spre teoria modalistică. (108)

Chiar dacă lucrarea *Philosophoumena* a fost descoperită, raritatea surselor despre istoria monarhianismului la Roma, ca să nu vorbim despre alte orașe, este demonstrată în modul cel mai clar prin faptul că Tertullian nu i-a menționat pe Noetus, Epigonus, Cleomenes sau Calixt. Pe de altă parte, el l-a introdus pe Praxeas, un monarhian roman care nu este menționat de Hippolytus în niciuna din multiplele sale scrieri controversiale. Acest lucru a părut să fie atât de remarcabil încât cele mai îndrăznețe ipoteze au fost formulate pentru a-l explica. S-a crezut că *Praxeas* este o poreclă care înseamnă *negustor* iar prin intermediul acestei porecle noi trebuie să înțelegem Noetus, Epigonus sau Callixt. Döllinger deține opinia corectă. Praxeas a venit la Roma înaintea lui Epigonus, la data precedentă primelor colecții personale și, prin urmare, pe vremea lui Theodotus sau puțin mai devreme, pe vremea lui Papa Victor sau, eventual, pe vremea lui Papa Eleuteriu. Probabil că el a locuit pentru scurt timp la Roma, unde nu s-a lovit de nici o împotrivire și nu a întemeiat nici o școală în metropolă. Numele lui Praxeas a fost aproape cu totul uitat atunci când, douăzeci de ani mai târziu, controversa era la culmea sa la Roma și la Cartagina iar Tertullian s-a găsit obligat să intre pe listele partipasianismului. În orice caz, Tertullian l-a luat în considerație pe Praxeas fiindcă acesta a fost primul care a provocat discuția în Cartagina și fiindcă era antipatic față de Praxeas, care era un anti-montanist convins. În cadrul atacului său, Tertullian a trecut în revistă circumstanțele istorice din jurul anului 210 AD, atunci când *Adversus Praxean* (109) a fost scrisă. Mai curând, el face aluzie la monarhienii romani, adică la Zefirin și cei care îl apărau. Această observație conține adevărul din ipoteza lui Praxeas că *Praxeas* este numai numele unui monarhian celebru de la Roma.

Praxeas a fost un confesor din Asia Mică și primul care a adus la Roma disputa cu privire la hristologia Logosului. În același timp, Praxeas a mai adus din locul său natal un zel decis împotriva noii profeții. Aici ne este reamintită fracțiunea Alogi din Asia Mică care a combinat o aversiune provenită de la montanism cu

respingerea hristologiei Logosului. Cu toate acestea, Praxeas a informat Papa despre noii profeți și comunitățile lor din Asia Mică pentru ca Papa să-și retragă scrisorile împăciuitoare (*litterae pacis*) pe care le expediase deja și pentru a ajuta în excomunicarea lui Paraclet. Patru episcopi succesivi s-au declarat în favoarea hristologiei modaliste: Eleuteriu, Victor, Zefirin și Calixt. Papa Victor nu a interzis monarhianismul dinamistic ca apologie a hristologiei Logosului ci pentru a acționa în favoarea intereselor hristologiei modalistice. Faptele lui Praxeas nu au creat încă o controversă la Roma. Cu doctrina Logosului, Praxeas a fost la Roma numai un precursor al lui Epigonus și Cleomenes. Praxeas a plecat de la Roma în Cartagina și a luptat împotriva presupunerii că ar exista o diferență între Dumnezeu și Hristos. Tertullian, care în aceea perioadă aparținea de Biserica Catolică, a fost împotriva lui. Praxeas a fost amuțit și a fost chiar silit să facă o retractare în scris. Astfel, s-a încheiat prima etapă a disputei. Numele lui Praxeas nu a mai apărut. Dar, câțiva ani mai târziu, controversa a devenit critică la Roma și Cartagina iar acest lucru l-a făcut pe Tertullian să scrie polemica sa. Noi nu știm nimic despre ultimele faze ale monarhianismului în Cartagina și Africa. (110)

Din sursele pe care le avem la dispoziție, nu este posibil să prezentăm o descriere inclusivă și omogenă a doctrinei vechiului monarhianism modalist. Dar, nu numai sursele sunt de vină pentru acest lucru. Din momentul în care ideea despre incarnarea lui Dumnezeu a trebuit să fie interpretată din punct de vedere teologic, era imposibil să nu fie făcute diverse tentative care puteau produce și au produs concepții primejdioase care implicau transformarea și au ajuns la limita adopțianismului. Acest lucru provenea din următoarea cauză: dacă sălășluirea divinității Tatălui (*deitas Patri*) nu era concepută în sensul strict al incarnării, din momentul în care nu era perceput elementul constitutiv al personalității lui Isus în mod exclusiv în divinitatea Tatălui, atunci acești creștini păseau pe teritoriul ereziei antitrinitare a lui Artemon. Hippolytus îl acuză pe Calixt că ar fi șovăit între Sabellius și Theodotus. (111) În scrierile lui Origen apar fragmente în care nu este cert dacă se referă la adepții modalismului sau la adepții adopțianismului. Acest lucru nu poate fi surprinzător fiindcă monarhienii din toate curentele aveau un interes comun de a se opune hristologiei Logosului: *ei reprezentau concepția persoanei lui Hristos fondată pe istoria mântuirii, spre deosebire de istoria esenței Sale*.

Printre diversele expuneri ale doctrinei modaliştilor mai vechi, scrierea lui Hippolytus împotriva lui Noetus este pentru noi expunerea cea mai simplă. (112) Monarhienii despre care se discută în această scriere sunt prezentați drept cei care au predicat că Hristos este Tatăl însuși, că Tatăl a fost născut, a suferit și a murit. (113) Dacă Hristos este Dumnezeu, atunci cu siguranță că El este Dumnezeu, iar altfel El nu ar fi fost Dumnezeu. Dacă Hristos într-adevăr a suferit, atunci Dumnezeu, cel care este unicul Dumnezeu, a suferit. (114) Dar, ei nu erau influențați numai de un interes definit în monoteism; (115) ei susțineau că ei au fost afectați de oponentii lor (116) pe care îi denumeau "adepți ai diteismului". Ei nu au luptat în favoarea divinității depline a lui Isus care, după părerea lor, putea fi susținută prin intermediul doctrinei lor. (117) Pentru a susține această ultimă teorie, la fel ca adepții lui Theodosius, ei au apelat în special la Scrierile Sfinte și la Canonul Catolic. Astfel, ei au citat *Exodul* 3:6, 20:2, *Isaia* 46:6, 45:5,14, *Evangelia după Ioan* 10:30, 14:8, *Epistola lui Pavel către Romani* 9:4-5. Chiar și *Evangelia după Ioan* este recunoscută dar acest lucru este posibil datorită datei celei mai importante emisă de Hippolytus despre expunerea Scrierilor Sfinte. Ei nu considerau că această lucrare este o justificare pentru introducerea unui Logos și

acordarea titlului de Fiu al lui Dumnezeu. În general, prologul Evangheliei și multe fragmente trebuiau să fie înțelese alegoric. (118) În consecință, folosirea categoriei *Logos* era respinsă în mod emfatic în teologia lor. Aici noi nu mai învățăm nimic despre adepții lui Noetus. În *Philosophoumon*, Hippolytus a discutat concepția lor despre Dumnezeu și a prezentat-o astfel: (119) "Ei afirmă că unul și același Dumnezeu a fost Creatorul și Tatăl a tot ceea ce există; că în bunătatea sa, El a apărut celor cu virtute din vremurile străvechi; cu toate că este invizibil, atunci când își permite să fie văzut, El este vizibil; El este incomprehensibil atunci când dorește să nu fie comprehensibil; El este comprehensibil atunci când își permite să fie înțeles. În același timp, El este invincibil și poate fi vincibil, nenăscut și născut, imortal și mortal." Hippolytus continuă: "Noetus spune: "Prin urmare, dat fiind că Tatăl nu a fost creat, El este denumit corect *Tatăl* dar pe măsura în care el este supus să fie născut, El este prin naștere Fiul nu al altcuiva ci al Său." În acest fel, El dorea să stabilească *Monarhia* și să afirme că El, cel denumit *Tatăl și Fiul*, erau unul și același lucru, nu unul care provenea din altul ci El în sine provenea din sinea Sa. Ca denumire, se face distingerea între Tată și Fiu, conform permisiunilor schimbătoare. Dar, El este unul și același care a apărut în vremurile străvechi, s-a supus să fie născut din Virgină și pășește printre oameni. Din cauza nașterii sale, El a făcut confesia în față celor care l-au văzut că El este Fiul dar nu a ascuns adevărul că El este Tatăl pentru cei care aveau capacitatea să perceapă acest lucru. (120) Cleomenes și cei din fracțiunea sa au susținut că "cel care a fost crucificat și-a destinat spiritul său pentru sine, a murit și nu a murit, a înviat în a treia zi și a rămas în mormânt, a fost înjunghiat cu lancia, a fost ținut cu cuie, acesta este Dumnezeu și Tatăl tuturor." Prin urmare, distingerea dintre Tată și Fiu era nominală. Dar, în această măsură, distingerea dintre Tată și Fiu era mai mult decât nominală: Dumnezeu cel Unic a fost născut ca om și s-a arătat drept om; acest lucru era adevărat din perspectiva istoriei mântuirii. În sprijinul identității "manifestate" și invizibile, acești monarhieni se refereau la teofaniile din Vechiul Testament cu același drept sau, mai bine zis, cu un drept superior față de apologetii hristologiei Logosului. În ceea ce privește ideea despre Dumnezeu, s-a afirmat că "elementul de finitudine era, ca potențial, plasat în Dumnezeu în sine" și acești monarhieni erau influențați de stoicism. Prima afirmație este probabil nefondată iar ceea ce de două afirmații nu poate fi negată. (121) Fundamentul la care noi trebuie să ne referim conține două formule liturgice antice, folosite de Ignatius, autorul celei de a doua Epistole a lui Clement și Melito (122), pe care noi le includem, cu toate că el a scris lucrarea *Despre Creația și Geneza lui Hristos*. Chiar și Ignatius, cu toate că a considerat că Hristos este pre-existent, a știut numai despre unica naștere a Fiului, adică nașterea lui Dumnezeu din Virgină. Noi trebuie să recunoaștem aici concepția conform căreia, în virtutea propriei sale decizii de a deveni o entitate limitată, capabilă să sufere, Dumnezeu a putut și a decis să fie om, fără să renunțe la divinitatea sa. Acesta este vechiul modalism religios și ingenuu care a fost elevat adică a fost furnizat de Stoa în favoarea doctrinei teologice și a devenit o doctrină exclusivă. În cadrul formulei "Tatăl a suferit", noi avem, fără îndoială, un element nou, fiindcă nu poate fi indicat în perioada post-apostolică. Cu toate acestea, este foarte contestabil dacă acest element a fost deplin formulat de apologetii teologici ai modalismului. Probabil că ei au afirmat numai că "Fiul, cel care a suferit, este identic cu Tatăl."

Noi nu cunoaștem concepția monarhienilor despre elementul carnal uman al lui Hristos sau semnificația care i-a fost atribuită. Chiar și formulele monarhiene, la care Tertullian s-a opus în *Contra Praxaes* și atribuite lui Callistus de către

Hippolytus, sunt deja mai complicate. Noi înțelegem cu ușurință că aceste noțiuni au fost formulate în cadrul unei controverse în care au devenit notorii dificultățile teologice inerente din doctrina modalistică. Monarhienii lui Tertullian mai aderă încă cu forță la identitatea perfectă a Tatălui și a Fiului. (123) Ei refuză să accepte Logosul în hristologia lor. "Spiritul" nu este substanță ci numai un sunet. (124) Ei sunt interesați de monoteism la fel ca adepții lui Noetus (125), cu toate că nu atât de evident în deplina divinitate a lui Hristos. La fel ca adepții lui Noetus, ei visează la revenirea gnosticismului. (126) Ei au aceeași părere despre invizibilitatea și vizibilitatea lui Dumnezeu (127); ei fac apel la Scrierile Sfinte, uneori chiar la aceleași fragmente, la fel ca adversarii lui Hippolytus. (128) Ei se consideră siliți să potrivească învățăturile lor cu acele texte de probă în care Fiul, în calitate de subiect separat, este pus în contradicție cu Tatăl. Ei au făcut acest lucru nu numai prin afirmația că Dumnezeu s-a făcut Fiu prin asumarea unui trup (129) sau că Fiul provine de la El, (130) fiindcă la Dumnezeu nimic nu este imposibil. (131) Ei au declarat clar că Tatăl s-a schimbat în Fiu prin carne; ei au afirmat chiar că în trupul Mântuitorului, trupul (omul, Isus) era Fiul iar Spiritul (Dumnezeu, Hristos) era Tatăl. (132) În acest scop, ei au apelat la *Evanghelia după Luca* 1:35. Ei au conceput că Sfântul Spirit este identic cu puterea celui Atotputernic, adică Sfântul Spirit este identic cu Tatăl în sine; ei au accentuat că cel *născut*, din perspectiva carnală, și nu Spiritul, urma să fie denumit Fiul lui Dumnezeu. (133) Spiritul nu putea să sufere dar din momentul în care a penetrat în carne, Spiritul simpatiza cu suferința. Fiul a suferit (134) dar Tatăl "simpatiza", aceasta fiind o expresie stoică. (135)

Este evident că în orice moment în care este luată în serios diferența dintre Fiu (carne) și Tată (Spirit), doctrina se apropie de ideea lui Artemon. De fapt, doctrina își schimbă înfățișarea (*versipellis*) chiar și sub această formă. Doctrina nu-i putea satisface pe apologeții hristologiei Logosului fiindcă identitatea personală dintre Tată și Spirit sau Hristos mai este reținută. Pe total, din punct de vedere logic, orice tentativă a modalismului de a satisface solicitările doctrinei Logosului, nu puteau să nu ducă la monarhianismul dinamistic. Noi știm clar că formulele lui Zefirin și Callistus proveneau de la tentativele de a ajunge la un compromis, (136) cu toate că acuzația de a avea două divinități a fost formulată împotriva lui Hippolytus și sectei sale. Teza lui Zefirin ("Eu cunosc Dumnezeul unic, Isis Hristos, alături de care nu există nici o altă creatură născută și suferindă.") este pronunțată cu limitarea că "Tatăl nu a murit ci Fiul a murit." (137) Această teză este în legătură cu doctrinele lui Praxeas dar, după cum este evident din *Philosophoumena*, această teză trebuie să fie înțeleasă ca o formulă de compromis. Callistus a mers chiar mai departe. După excomunicarea lui Sabellius și Hippolytus, el a perceput că este indicat de a accepta categoria Logosului în formula hristologică destinată să armonizeze toate fracțiunile. În acest scop, Callistus a abuzat în special de Hippolytus, în timp ce și Sabellius îl acuza de apostazie. În credința lui Zefirin, Dumnezeu în sine este o *pneuma* indivizibilă, omniprezentă sau, cu alte cuvinte, un Logos. Dumnezeu din Logos este format din două entități: Tatăl și Fiul. *Pneuma* a devenit carne în Virgină iar astfel, în esență, nu este diferită de aceste elemente dar este identică cu Tatăl ("Credeti-Mă că eu sunt în Tatăl și tatăl este în Mine; credeți cel puțin pentru lucrurile acestea." *Evanghelia după Ioan* 14:11). Cel care a devenit aparent, adică omul, este Fiul dar Spiritul, care a pătruns în Fiu, este Tatăl. "Tatăl, care sălășluiește în Fiu, a îndumnezeit carnea după ce a luat și a unit carnea cu Sine și a stabilit o uniune de un astfel de gen încât acum Tatăl și Fiul sunt denumiți Unicul Dumnezeu iar de

acum înainte nu mai este posibil ca această unică entitate să fie înjumătățită." (138)

Hippolytus a avut dreptate atunci când a descoperit în această formulă un amalgam de idei provenite de la Sabellius și Theodotus. (139) De fapt, Callistus a fost cel care a creat apropierea de hristologia bazată pe doctrina substanțelor (ipostaze) și îndepărtarea de vechiul modalism, folosind și o idee a lui Theodotus. Callistus continua să se mențină la distanță față de concepția platonicească despre Dumnezeu. Atunci când Callistus se referă la Pneuma (Spiritul) care cuprinde tot universul, lumea superioară și lumea inferioară, aceasta pare a fi o reminiscență a stoicismului. La Roma, formulările lui Callistus puteau face un serviciu valoros pentru armonizarea diverselor viziuni dar acest lucru nu provenea de la admiterea concepției despre Logos. Mai curând, acesta era rezultatul ideii exprimate în aceste viziuni: prin încarnarea Sa, Dumnezeu a îndumnezeit carnea iar Fiul, pe măsura în care reprezenta "carnea" esențial îndumnezeită, era conceput drept o a doua persoană și totuși drept o persoană într-adevăr unită cu Dumnezeu. (140) În acest moment, interesul catolic ultimativ în hristologie apare corect la lumină; acesta nu este un interes perceptibil în mod clar în celelalte teorii monarhiene. Astfel, la Roma, oamenii au fost treptat potoliți și s-au împotrivit numai extremiștii din fracțiunile marginale oponente. Prin neclaritatea sa, formula era adaptată excepțional pentru a stabili printre credincioși misterul religios, sub protecția căruia hristologia Logosului a pătruns treptat și cu succes.

În Occident, Tertullian, Hippolytus și Novatian au elaborat hristologia Logosului în contradicție cu modalismul. În aparență, adopțianismul a avut un rol foarte redus în dezvoltarea hristologiei Logosului în Biserică. Tezele hristologice ale lui Tertullian și a celorlalți autori erau cu totul dependente de opoziția față de adeptii modalismului. (141) Acest lucru este evident mai ales în stricta supunere a Fiului față de Tată. Numai prin intermediul acestei supuneri putea fi respinsă teza oponentilor care susțineau că există două divinități. Concepția filozofică despre Dumnezeu, inclusă în teoria Logosului, era în acest moment stabilită în mod definit drept doctrina Bisericii și era interpretată astfel ca să semnifice că unitatea lui Dumnezeu trebuia să fie înțeleasă simplu drept *unicum imperium* iar Dumnezeu putea face să fie administrat de funcționarii săi aleși. Mai mult de atât, a fost făcută o tentativă de a demonstra că monoteismul era apărat în mod satisfăcător de Tată, care rămâne prima cauză. (142) Dar, în timp ce critica a fost respinsă prin considerarea Tatălui și Fiului drept "frați", a fost simțită o apropiere de doctrina gnostică a aeonilor. Nici măcar Tertullian nu a avut puterea să evite această chestiune și a simțit pericolul de a cădea în capcana gnosticilor. (143) În argumentele lui Tertullian din *Against Praxeas* nu lipsesc concesiuni parțiale și incertitudini dar tonul lucrării este în contrast puternic cu tonul tractatelor antignostice. În lucrarea sa, Tertullian descoperă de mai multe ori că trebuie să treacă de la ofensivă la defensivă iar subiectele pe care le admite dovedesc incertitudinea sa. Astfel, el admite că noi trebuie să vorbim despre doi Domni sau despre două divinități, că în anumite circumstanțe Fiul poate fi denumit *Atotputernic* sau chiar *Tatăl*, că Fiul va înapoia totul Tatălui în cele din urmă și totul va merge la Tată. În cele din urmă și în mod special, Fiul nu este numai *aliud a patre* (este diferit ca substanță față de Tată) dar, într-un anumit fel, el nu este *alius a patre* (diferit ca persoană față de Tată). (144) Totuși, Tertullian și camarazii săi sub nici o formă nu aveau un dezavantaj în comparație cu monarhiienii. Ei puteau face apel la: 1) regula credinței în care era recunoscută distingerea dintre Tată și Fiul; 2) Scrierile Sfinte din care, de fapt, era ușor ca argumentele

monarhienilor să fie reduse *ad absurdum*; ) diferența dintre creștini și evrei care, desigur, era cauzată de credință creștinilor în Fiu (145); 4) ei puteau să citeze din scrierile iohanine, ca sprijin pentru doctrina Logosului, acesta fiind cel mai important subiect. În cadrul acestei controverse, era cât se poate de important de a demonstra că Hristos putea fi prezentat drept cel care a fost denumit *Logos* în *Evanghelia lui Ioan* și în *Apocalipsa lui Ioan*. (146) Având în vedere modul în care Scrierile Sfinte erau folosite în Biserică, aceste fragmente au fost fatale pentru monarhianism. Încercările de a interpreta aceste fragmente în mod simbolic (147) nu puteau decât să eșueze complect, la fel ca încercările lui Callistus și Pavel de Samosata de a combina folosirea termenului *Logos* cu respingerea concepției apologetice bazată pe scrierile lui Philo. În aparență, Tertullian și Hippolytus încă nu reușiseră ca forma lor a doctrinei să fie acceptată în Biserici. Misteriosul Dumnezeu pe care ei îl propovăduiau era considerat un Dumnezeu necunoscut iar hristologia lor nu corespundea cu dorințele oamenilor. Într-adevăr, ca esență, Logosul urma să fie considerat unul și același cu Dumnezeu. Dar, datorită faptului că era considerat un organ din creația lumii, Logosul era considerat o ființă divină inferioară, sau mai curând, inferioară și neinferioară în același timp. În orice caz, această concepție era în conflict cu tradiția conform căreia Logosul era întruchipat în cultul care propovăduia oamenilor să-L vadă pe Dumnezeu însuși în Hristos. Tradiția doctrinară s-a opus la fel de intens să deducă folosirea denumirii "Fiul Domnului" pentru Hristos, nu datorită nașterii sale miraculoase ci datorită unei porunci care a precedat crearea lumii. (147) În rest, dușmanii mai vechi mențineau încă terenul comun cu dușmanii lor, pe măsura în care Dumnezeu provenient din sine a sa în mai multe substanțe (ipostaze) era cu totul afectat de istoria lumii (*cosmos*) și, în acest sens, de istoria revelației. Diferența dintre ei și cel puțin monarhienii din perioada ulterioară era numai o diferență de grad. Această diferență a început de la incarnare (sau de la teofaniile din Vechiul Testament) și de la acest punct a pornit o pluralitate nominală. Interesul cosmologic a apărut din nou pe primul plan la Părinții Bisericii și a înlăturat interesul istoric, cu toate că, evident, a elevat interesul istoric la un nivel mai înalt.

În secolul al III-lea, doctrina despre Logos s-a implicat în chestiunea dacă ființa divină apărută pe pământ este identică cu Dumnezeu. Întotdeauna răspunsul a fost negativ. (148) În contradicție cu această viziune gnostică, prima care a fost modificată în secolul al III-lea, monarhienii au susținut o poziție foarte antică și valoroasă în cadrul aderării lor la opinia lor despre identitatea divinității eterne și divinitatea revelată pe pământ. Oare dilema care apare arată că speculația ambelor părți nu putea fi susținută dat fiind că nu era evanghelică? Fie că păstrăm identitatea iar astfel apărăm teza absurdă și contradictorie cu *Evanghelia*, teză conform căreia Hristos în sine este Tată sau, odată cu *Evanghelia*, noi reținem diferența dintre Tată și Fiu dar atunci proclamăm o divinitate supusă după modelul unui politeism gnostic. În mod cert, în ceea ce privește religia, un mare progres a fost realizat atunci când Atanasie din Alexandria a negat modalismul și gnosticismul cu caracter subordonat prin formula sa *Logos consubstanțial*. Fundamentul elen a fost totuși conservat iar pentru observatorul rațional o a doua stâncă de insulte a fost pusă peste prima. În orice caz, în condițiile de speculație științifică din aceea perioadă, formula era clauza salvatoare prin care oamenii din alte vremuri au fost deturnați de la adoptianism. Această doctrină despre deificarea lui Isus nu putea, fără îndoială, să nu trezească cele mai îndoielnice amintiri.

## b) Ultimele faze ale modalismului în Occident și situația teologiei

Informațiile noastre despre evoluția modalismului după anul 330 AD la Roma și în Occident sunt lacunare; aceeași situație există cu aproximație și despre acceptarea treptată a hristologiei Logosului. La Roma, expulzarea lui Sabellius de către Callistus a avut ca rezultat imediat faptul că monarhienii au încetat complet să mai găsească adepți în Occident. La scurt timp după aceea, a avut lor retragerea modalismului strict și agresiv. (149) Personal, Callistus nu a lăsat posterității o reputație cu totul curată cu privire la hristologia sa, cu toate că el s-a "acoperit" în chestiunea principală prin formula sa de compromis. (150) Secta lui Hippolytus a încetat să existe în jurul anului 250 AD și este posibil ca el singur să fi ajuns la o împăcare proprie cu marea Biserică înainte de decesul său. (151) Noi putem deduce din importanta lucrare *De Trinitate* a lui Novatian că următoarele dogme au fost recunoscute la Roma în jurul anului 250 AD (152): 1) Hristos nu a devenit Dumnezeu de la început; 2) Tatăl nu a suferit; 3) Hristos a preexistat și este adevăratul Dumnezeu și om. (153) Aceste principii au fost stabilite la Roma și în numeroase provincii. Dacă Papa Dionisie a putut scrie într-o lucrare a sa împotriva adepților lui Sabellius că "Sabellius a făcut o blasfemie atunci când a afirmat că Fiul în sine a sa este Tatăl" (154), noi trebuie să tragem concluzia că, în aceea perioadă, această doctrină era inadmisibilă în Occident. Ciprian a scris despre valentinieni, patripasieni și alții că sunt "o plagă a ereticilor". Noi trebuie să decidem dacă, în acele vremuri, doctrina modalistă era condamnată peste tot în Occident. Noi nu deținem informații despre dificultățile cauzate de apariția ereziei și mijloacele folosite. Faptul că în Occident nimic nu s-a schimbat în credința tradițională creează o diferență remarcabilă și importantă între Biserica din Occident în comparație cu Biserica din Orient. Cu toate acestea, noi știm despre un caz în care a fost propusă o schimbare importantă. În secolul al IV-lea, credința Bisericii din Aquileia începea cu următoarele cuvinte: "Eu cred în Tatăl Atotputernic, invizibil și impasibil." (*Credo in Deo Patre omnipotente, invisibili et impassibili*). Rufinus, cel care a conservat această expresie, afirmă că adausul a fost făcut încă din secolul al III-lea pentru a-i exclude pe patripasieni. (155)

Excluderea adepților severi ai modalismului nu a implicat totuși sfârșitul lor imediat și nici adoptarea deplină a învățăturilor lui Tertullian și Hippolytus despre doctrina filozofică a Logosului. Recunoașterea denumirii *Logos* pentru Hristos, alături de alte titluri, nu a implicat imediat acceptarea doctrinei despre Logos. Faptul că nu a fost făcută nici o schimbare în credință demonstrează cât de retinente erau oamenii de a acorda mai mult decât un spațiu minim în favoarea speculațiilor filozofice. Ei erau satisfăcuți cu formula extrasă din credință, "Jesus Christos, Deus et Homo" și cu îmbinarea predicatelor biblice aplicate la Hristos și care dominau concepția despre Logos. În această privință, scrierea *Mărturiile împotriva evreilor* a lui Ciprian (156) are o mare importanță. În primele șase capitole din cartea a II-a a acestei scrieri este discutată divinitatea lui Hristos, în termenii Sfintei Scripturi, cu următoarele titluri:

1. Hristos este primogenitul și înțelepciunea lui Dumnezeu care a creat tot;
2. Hristos este înțelepciunea lui Dumnezeu, jurămintele incarnării Sale, pasiunea, potirul, altarul și Apostolii care au fost trimiși și propovăduiți;
3. Hristos în sine este Cuvântul lui Dumnezeu;
4. Hristos este mâna și brațul lui Dumnezeu;
5. Hristos este Îngerul și Dumnezeu;
6. Hristos este Dumnezeu.

După capitolele despre venirea lui Hristos, apare titlul 10: Hristos este om și Dumnezeu, compus

din fiecare esență pentru a putea fi un mediator între noi (oamenii) și Tatăl. Doctrina niceeană și calcedoniană de mai târziu era proprietatea Bisericii Occidentale din secolul al III-lea. nu drept o speculație filozofică formală ci drept expresia credinței categorice, asemănătoare cu credința în sine. În scrierea *De Trinitate* a lui Novatian, doctrina Logosului trece pe un loc secundar. După cum afirmă Socrates (157), se poate crede că ecleziastul apusean Hosius a declarat diferența dintre *substanță* și *persoană* înainte de Conciliul de la Niceea. În secolul IV, Occidentul a acceptat cu bucurie declarațiile care conțineau divinitatea deplină a lui Hristos, fără să se deranjeze prea mult despre argumente și dovezi. Controversa din mijlocul secolului al III-lea dintre cei doi Dionisie demonstrează că un interes declarat era menținut în divinitatea complexă a lui Hristos drept o moștenire din perioada monarhiană de la Roma. (158) Un element monarhian într-adevăr latent a continuat să existe în Biserica Occidentală iar noi putem studia acest subiect în poemele lui Commodian (159) care încă nu cunoștea speculațiile cu privire la umanitatea "deplină" a lui Isus. Commodian este satisfăcut atunci când "carnea" lui Hristos este reprezentată drept un "înveliș". Acestea sunt numai simptome ale punctului de vedere creștin, diferit față de punctul de vedere al teologilor creștini din Orient. Sub nici o formă, Commodian nu era singurul care deținea această poziție. Între Commodian, Lactantius și Arnobius există o mare diferență. (160) Commodian era un ecleziast practic; Arnobius era un empiric și, într-o anumită formă, un sceptic și un adversar definit al platonismului. (161) Lactantius era un discipol al lui Cicero, cu o bună cunoaștere a speculațiilor din teologia creștină elenă. Commodian, Lactantius și Arnobius erau legați îndeaproape prin versiunea opusă pe care o prezentau față de teologii eleni din școala lui Origen: *nu există nici un element mistic despre ei iar ei sunt numai neoplatoniști*. Lactantius a expus doctrina lui Hristos, Logosul incarnat, la fel ca oricare grec; în calitate sa de dascăl de profesie, el cunoștea această doctrină și era obișnuit cu ea. (162) Având în vedere că în hristologia sa Lactantius nu s-a lovit de nici un fel de probleme, că el discută doctrinele cu foarte puține formule teologice sau filozofice, aproape pe un ton degajat, ca și cum acestea ar fi fost chestiuni înțelese de la sine, noi constatăm că el nu avea un interes propriu în aceste subiecte. Mai curând, el era interesat exact de aceleași chestiuni ca Arnobius și Commodian, care nu se temeau să meargă dincolo de cele mai simple formule hristologice: Hristos este Dumnezeu, Hristos a preluat carnea sau s-a unit cu ființa umană fiindcă altfel noi nu am fi putut îndura divinitatea. *Et fuit homo deus, ut nos in futuro habet* (Dumnezeu era om pentru a ne putea poseda în viitor) (163), (164). Creștinismul și teologia, puternic sprijinite de latini împotriva politeismului, erau rezumate (compilate) în monoteism, care era o moralitate intens elaborată. Speranța învierii era asigurată de Dumnezeul Hristos, care a zdrobit demonii, precum și de chiliasm. (165) Monoteismul (în sensul definit de Cicero în *De natura Deorum* (166), moralismul și chiliasmul erau noțiuni (principii) percepute clar și susținute ferm nu numai în scopuri apologetice ci și expuneri independente și pozitiv, după cum este dovedit în *Instructiones* a lui Commodian. (167) Scrierile lui Commodian sunt esențiale pentru estimarea noastră a creștinismului occidental în perioada 250 AD - 315 AD. Noi descoperim aici, la un secol după lupta gnostică, un creștinism care nu a fost afectat de teologia antignostică a Părinților Bisericii și nici de teologia creștinilor din Alexandria care a creat lupte dogmatice și cuceriri în perioada 150 AD - 250 AD, dar care nu au lăsat nici o urmă. Aproape tot ceea ce trebuie să fie explicat de istoricul care începe de la perioada lui Iustin poate fi descoperit în condițiile puțin alterate ale



lumii culturale de la Roma și în dezvoltarea sistemului ecleziastic într-o putere practică, într-o entitate politică și socială. (168) Acest creștinism din Occident își dezvăluie conservatismul chiar și în utilizarea Scrierilor Sfinte. Cărțile din Vechiul Testament și Apocalipsa sunt cele mai la modă. (169) Commodian nu este singur iar caracteristicile care pot fi observate în scrierea sa *Instructiones* nu sunt întâmplătoare. Pentru a compara, noi nu suntem limitați la Arnobius și Lactantius. Noi învățăm despre acest lucru de la creștinismul din Africa, din scrierile lui Ciprian sau chiar din atitudinea Episcopului, după cum putem deduce din poemele lui Commodian, Pe de altă parte, Părinții Bisericii din secolul al IV-lea, Zenodotus și Ilarie de Poitiers, ne arată în scrierile lor că noi nu trebuie să considerăm interesele teologice din Apus în același fel cu interesele teologice din Răsărit. Strict vorbind, Occidentul nu avea, de fapt, o teologie ecleziastică specifică. (170) Numai din a doua jumătate a secolului al IV-lea, Occidentul a fost invadat de teologia platonică cultivată de Hippolytus, Tertullian și Novatian dar, în aparență, fără un succes semnificativ. Unele rezultate au fost acceptate, dar nu teologia în sine, cu excepția unor modalități. Teologia nu a fost acceptată nici mai târziu, atunci când structura occidentală a monoteismului, moralitatea energetică și practică, precum și chiliasmul conservativ au fost victime ale distrugerii. Tendințele mistice sau percepțiile care au dus la aceste tendințe ca atare erau solicitate. Pe de altă parte nu este o greșeală că noi învățăm din scrierile lui Lactantius și din tratatele lui Ciprian că respingerea modalismului și recunoașterea lui Hristos drept Logosul impus Occidentului au fost asupra Occidentului necesitatea de a se eleva de la credință la o dogmatică filozofică și, de fapt, la o dogmatică neoplatonică. Această mutație era numai o chestiune de timp. În cele din urmă, recunoașterea Logosului nu putea eșua să producă peste tot un ferment care a transformat regula credinței într-un compediu de religie doctă (științifică). Este greu să fie stabilit cât timp și în care locuri monarhienii și-au păstrat fundamentul ca secte independente în Occident. Este foarte posibil să fie existat patrispasieni la Roma în secolul al IV-lea. Părinții Bisericii din Occident vorbesc adeseori despre monarhieni - sabelieni dar, de regulă, ei numai au copiat surse elene din care au transferat confuzia prevalentă printre reprezentanții eleni ai sabelianismului. Noi trebuie să admitem chiar mai mult că reprezentanții eleni ai sabelianismului au transmis o confuzie mai mare istoricilor care erau ostili față de acest curent. (171)

c) Monarhienii modalistici în Est: sabelianismul, istoria hristologiei filozofice și teologia după Origen (172)

După sfârșitul secolului al III-lea, *sabellieni* a devenit denumirea obișnuită a monarhienilor modalști din Orient. În secolele III și IV, acest termen era folosit ocazional. În consecință, expunerea tradițională a doctrinelor lui Sabellius și a discipolilor săi apropiați este foarte confuză. Zahn merită apreciere fiindcă a demonstrat că tezele, publicate la început de Marcellus din Ancyra, erau caracterizate de adversari drept "sabeliene" din cauza caracterului lor monarhian iar în perioade ulterioare au fost atribuite teologului mai în vârstă. (173) Scrierile lui Marcellus din Ancyra apar sub numele lui Sabellius până în prezent și, cu siguranță, monarhianismul și-a asumat diferite forme în Răsărit, în perioada dintre Hippolytus și Atanasie. Monarhianismul a fost cufundat în speculația filozofică și au fost elaborate doctrine bazate pe *kenosis* (golire) și transformare. Acești autori au continuat simultan să

tragă concluzii până când au descris forme de doctrină care, în acest context, probabil că nu au existat niciodată. Prin urmare, chiar și după ceea mai atentă examinare și clasificare a datelor parvenite, din păcate, în prezent nu poate fi scrisă o istorie a monarhianismului de la Sabellius la Marcellus din Ancyra fiindcă relatările sunt confuze, fragmentare și concise. În prezent, este imposibil să fie scrisă o istorie despre hristologia Logosului de la Origen până la Arius și Atanasie cu toate că, în acest caz, tradiția are mai mult conținut. Ortodoxia din secolele IV - V

a descoperit puține lucruri care să-i fie pe plac în doctrina despre hristologia Logosului, provenită de la primii adepți ai lui Origen. În consecință, ei au transmis posterității o parte foarte nesemnificativă din scrierile lor. Este cert că în Răsărit, lupta împotriva monarhianismului din a doua jumătate a secolului al III-lea a fost violentă; chiar și dezvoltarea hristologiei Logosului a lui Origen a fost influențată în mod direct și durabil de această adversitate. (174) Sabelianismul era aproape singura denumire prin care monarhianismul era cunoscut în Răsărit. Acest lucru denotă schisme provenite din această sursă sau, în orice caz, după ce au apărut în Răsărit lucrările lui Sabellinus, adică cel mai devreme în perioada 230 AD - 270 AD. Cât timp Origen a trăit la Alexandria, în Egipt nu a apărut nici un schism legat de chestiunea hristologică. (175)

Se pare că după excomunicarea sa, Sabellius, probabil un libian provenit din Pentapolis (176), a rămas în fruntea unei mici comunități de la Roma. Este posibil ca Sabellinus să fi rămas la Roma atunci când Hippolytus a scris *Philosophoumena*. Noi nu știm dacă el a părăsit orașul și acest lucru nu este afirmat nicăieri. Totuși, Sabellius trebuie să fi pus în funcțiune o mișcare importantă în afara Romei, care își avea centrul la Roma și încuraja în special relațiile cu Estul. În jurul anului 260 AD, la câțiva ani după moartea lui Origen, la Pentapolis, doctrina monarhiană a pus stăpânire pe Bisericele locale dar este puțin probabil ca Sabellius să fi fost în viață dar erezia a fost promovată în numele său. (177) Se pare că Sabellius a fost considerat proeminent în jurul anului 260 AD. Origen nu a menționat numele lui Sabellius în discuțiile sale despre monarhianism, care provin jurul anului 215 AD. În aceste vremuri, Origen se afla la Roma iar Zefirin mai era Episcop (Papă). Din discuțiile sale cu Hippolytus s-a tras concluzia că el nu s-a menținut separat de disputele de la Roma și a fost de partea lui Hippolytus. Este posibil ca atitudinea lui Origen să fi influențat condamnarea sa de către Papa Pontian. Scrierile lui Origen conțin multe critici adresate Episcopilor (Papilor) care, pentru glorificarea lui Dumnezeu, au făcut diferența nominală între Tată și Fiul. Din nou, se pare că această afirmație nu a fost făcută fără referință la situația de la Roma. Datorită teologiei sale, Origen a devenit un oponent deosebit de energetic al formei doctrinare a modalismului. Origen a fost cel care a stabilit noile principii: prin esența sa, Logosul posedă întreaga divinitate și a fost creat din divinitate, din ființa Tatălui. Astfel, în aparență, Origen era apropiat de modul de gândire monarhian. Totuși, aceste principii respingeau monarhianismul mai energic decât ar fi putut face Tertullian sau Hippolytus. Adeptul care urma teologia filozofică a lui Origen era dovada împotriva întregului monarhianism. Totuși, este important să reținem că oriunde Origen ajungea să vorbească despre monarhieni, se pare că el cunoștea doctrinele lor într-o formă extrem de simplă și fără nici o împodobire speculativă. Monarhienii neagă întotdeauna că Tatăl și Fiul sunt două ipostaze ("Unic ca esență și obiect"), fuzionează Tatăl și Fiul, admit diferențele la Dumnezeu numai în concepție și denumire dar nu cantitativ. În consecință, Origen îi consideră creaturi

neteologice și numai simpli credincioși. Deci, Origen nu cunoștea doctrina lui Sabellius și, trăind în Siria și Palestina, nici nu a avut ocazia să o studieze.

Fără îndoială, această viziune era îndeaproape aliată cu tezele lui Noetus, iar afirmația lui Epiphanius este corectă. (177) Diferența dintre doctrina lui Origen și doctrina lui Noetus constă în elaborarea teologică superioară și în poziția acordată Sfântului Spirit. (178) Nitzsch și alții consideră că trebuie să facem o diferență între două faze din ideologia lui Sabellius dar această opinie este inutilă atunci când sunt eliminate surse incerte. Principala afirmație a lui Sabellius era că Tatăl, Fiul și Sfântul Spirit sunt identici. Prin urmare, trei denumiri au fost atribuite aceleași esențe. Sabellius a fost influențat de interesul său pentru monoteism. Adepții săi insistau: "Avem o divinitate sau trei ?" iar Epiphanius răspunde: "Noi nu promovăm politeismul." (179) Rămâne deschisă întrebarea dacă Sabellius în sine a folosit comparația dintre tripla natură a omului și tripla natură a Fiului. Sabellius a denumit ființa unică "Tatăl vitreg". Desigur, această expresie a fost aleasă pentru a evita orice neînțelegere, pentru a face imposibilă presupunerea că ar fi vorba despre două ființe. Pentru Sabellius, legătura Tată - Fiu era desemnarea ultimativă a lui Dumnezeu în sine și nu numai a unor manifestări ale unei esențe de pe fundal. După cum afirmă Epiphanius și Athanasius, Sabellius a susținut că Dumnezeu nu este în același timp Tată și Fiu dar a promovat activitatea sa prin trei energii succesive: 1) în Prosoponul (forma sau figura de manifestare) Tatălui în calitate de Creator și Legislator; 2) în Prosoponul Fiului ca Mântuitor, de la incarnare până la ascensiune; 3) din eternitate până în clipa de față, în Prosoponul Spiritului ca dăruitor și susținător al vieții. (180) Noi nu știm dacă Sabellius avea stricta capacitate de a realiza ideea despre succesiunea strictă a Prosopa pentru stabilirea delimitărilor dintre elemente. Probabil că el a recunoscut în natură o energie continuă a lui Dumnezeu ca Tată. (181) Este înțeles de la sine că adepții lui Sabellius au afirmat Canonul Catolic iar Epiphanius confirmă acest lucru. Se afirmă că ei ar fi apelat la citate precum Deuteronomul 6:4, Exodul 20:3, Isaia 44:6 și Evanghelia după Ioan 10:38. (182) Epiphanius observă că adepții lui Sabellius au derivat întreaga lor erezie de la anumite scrieri apocrife și mai ales de la *Evanghelia elenă a Egiptenilor*. (183) Această observație este instructivă fiindcă readuce în colecția noastră o literatură pierdută din secolul al II-lea și arată că folosirea unei Evanghelii non-canonice a continuat printre creștinii de la Pentapolis sau, în orice caz, printre creștinii din Egipt. În cele din urmă, această notă confirmă opinia că hristologia lui Sabellius nu putea fi esențial diferită față de hristologia mai veche, adică de doctrina patripassiană. Hristologia lui Sabellius nu se deosebește de doctrina patripassiană datorită presupunerii că un *Monas* transcendental se află dincolo de Prosopa, nici prin introducerea categoriei Logosului, după cum a procedat Callistus. Hristologia lui Sabellius nu se deosebește de doctrina patripassiană nici prin intermediul unei teorii speculative preluată de la Stoa despre divinitatea de sine stătătoare și nedezvăluită, nici printr-o doctrină despre Trinitate elaborată în orice fel sau prin expresia "Tatăl vitreg". După cum a fost folosită de Sabellius, această expresie afirmă unica personalitate a lui Dumnezeu. Cu privire la doctrina despre Trinitate, la Sabellius triada nu putea fi luată în considerație. Singurele diferențe notabile și adevărate există în trei chestiuni: 1) încercarea de a demonstra succesiunea în Prosopa; 2) referința la Sfântul Spirit; 3) plasarea formală a Tatălui pe o linie paralelă cu cele alte două Prosopa. Tentativa menționată mai sus poate fi considerată o revenire la forma strictă a modalismului care putea fi menținut dar era contesta de formule precum *Compassus este pater filio* ("Tatăl a suferit prin compasiune pentru Fiu.").

Cu privire la Sfântul Spirit, Sabellius a urmat simplu noua teologie care începea să considere mai intens Spiritul. Cel de-al treilea punct menționat este cel mai important. Prin includerea primei Prosopa și a energiei Tatălui împreună ce celelalte două Prosopa, cosmologia a fost introdusă în doctrina modalistă drept un element paralel cu soteriologia. Astfel, preeminența Tatălui asupra celorlalte două Prosopa a fost îndepărtată de un principiu iar astfel, în mod ciudat, a fost pregătită calea pentru hristologia lui Atanasie și chiar mai mult pentru hristologia occidentală și augustiniană. Fără îndoială, noi observăm aici progresul decisiv marcat de sabellianism în cadrul monarhianismului. Acest lucru a dus la consubstanțialismul exclusiv și probabil că adepții lui Sabellius au folosit acest termen. Ei aveau tot dreptul de a aplica acest termen. Până în acest moment, în cadrul teologiei modalistice, nu a existat nici relație evidentă între cosmologie și soteriologie. Sabellius a transformat istoriile lumii și Mântuirea într-o istorie a lui Dumnezeu care s-a revelat în ele. Cu alte cuvinte, monarhianismul a devenit, ca formă, proporțional cu această teologie, care folosea concepția despre Logos. Acest element putea fi un

component important din caracteristica atractivă pe care sabelianismul a dovedit că o posedă în bună măsură, la începutul secolului al IV-lea și ulterior. Dar, noi trebuie să luăm în considerație că opiniile lui Sabellius despre Prosopunul Tatălui sunt deosebit de obscure. Atanasie îi atribuie lui Sabellius afirmația (absurdă) că "Există diverse caracteristici, dar numai un unic Spirit; în mod asemănător, Tatăl este unic dar este extins în Fiul și Spirit." (184) În aparență, această afirmație este în contradicție cu detaliile precedente. Totuși, diversele caracteristici sunt, desigur, Spiritul în sine care se exprimă în ele iar astfel nu rămâne un element un urma lor ci este complet integrat în aceste caracteristici. Tatăl se derulează în mod similar în Prosopa. La Sabellius, mărturiile succesiunii în Prosopa sunt prea puternice ca să ne permită să deducem din acest fragment că Tatăl a rămas în continuare Tatăl, după revelarea în Fiul. Acest fragment demonstrează că speculațiile filozofice puteau cu ușurință să se alăture simplei teorii a lui Sabellius. Marcellus a respins teoria sa, pe care o cunoștea îndeaproape. El a ratat recunoșterea Logosului și, în consecință, el nu a perceput corect ideea despre Dumnezeu. (185) Formularea lui Marcellus a monarhianismului a câștigat amici ai acestei doctrine. Teologi din Alexandria sau persoane docte din Occident care le-au venit în ajutor au perfecționat combinația dintre doctrina lui Origen despre Logos cu consubstanțialitatea monarhiană. Cu alte cuvinte, ei au întors categoria folosită de Origen împotriva concepției "creată de Logos" a lui Origen. Formula salvatoare "Logosul este format din aceeași materie, nu fabricat" a fost deja emisă. În mod suspicios și la fel ca monarhianismul de la începuturi, această formulă a devenit exact din această cauză modalitatea de a face monarhianismul inutil în Biserică și de a cauza dispariția sa. (186)

Acest lucru s-a petrecut după lupte intense, una dintre ele fiind controversa dintre Episcopul Dionisie de la Roma (Papa Dionisie) și Episcopul Dionisie din Alexandria. Această controversă a fost preludiul conflictului arian. (187) La scurt timp după moartea lui Origen, doctrina sabeliană a dobândit la Pentapolis un mare număr de adepți, chiar și printre episcopi, "astfel că Fiul lui Dumnezeu nu mai era predicat." În consecință, Dionisie din Alexandria a compus diferite epistole în care a încercat să-i readucă pe cei induși în eroare precum și să infirme sabelianismul. (188) Într-una din aceste scrisori, Dionisie din Alexandria a făcut o expunere extremistă a doctrinei lui Origen despre subordonarea Fiului. Pentru unii creștini din Alexandria și eventual din Pentapolis, această scriere părea foarte disputabilă.

Cu puțin înainte de anul 260 AD, ei au depus o plângere lui Papa Dionisie de la Roma împotriva episcopului din Alexandria. (189) Papa Dionisie de la Roma a convocat la Roma un sinod care a negat expresiile folosite de episcopul din Alexandria. Papa Dionisie a expediat o epistolă didactică împotriva sabelienilor și a oponentilor lor, care inclinau spre teoria subordonării. În această epistolă, Papa Dionisie l-a protejat pe colegul său prin faptul că nu a menționat numele său dar i-a trimis o scrisoare particulară în care a cerut explicații. Episcopul din Alexandria a aspirat la propria sa justificare într-un document în patru volume. Se pare că explicațiile episcopului de la Alexandria l-au satisfăcut pe Papa de la Roma. În orice caz, Athanasie din Alexandria a acceptat aceste scrieri drept pe deplin ortodoxe. Cu toate acestea, se pare că, în continuare, epistola lui Papa de la Roma nu a avut o influență imediată asupra evenimentelor ulterioare de la Alexandria. Căderea universală a Imperiului în deceniile care au urmat a permis teologilor din Alexandria să-și continue speculațiile fără să le mai fie frică de imediatele condamnări din Imperiul Roman.

Controversa dintre Episcopul Dionisie și Papa Dionisie este foarte interesantă din două motive. În primul rând, cu toate că Sfânta Trinitate a fost acceptată, romanii au aderat simplu și fără nici o armonizare speculativă la unitatea Divinității; ei au decis că doctrina de subordonare a lui Origen este *triteism*. În al doilea rând, la Alexandria nu se resimțea nici un scrupul cu privire la subordonarea Fiului față de Tată fiindcă acest lucru a implicat o separare, cu toate că era bine cunoscut faptul că o astfel de viziune era sprijinită numai de filozofie dar nu de tradiția ecleziastică. Dionisie din Alexandria a fost acuzat că a separat între Tată și Fiu (190); a negat existența eternă a Fiului (191); a denumit Tatăl fără Fiu și *vice versa* (192); a omis folosirea termenului *consubstanțial* (193) și, prin considerarea Fiului drept o creatură, a considerat că între Tată și Fiu există o legătură asemănătoare cu legătura dintre vița de vie și podgorean sau legătură dintre corabie și constructorul ei. (194) Evident, aceste opinii critice nu erau cu totul eronate. De aici reiese evident că Dionysius continua speculațiile neoplatonice ale dascălului său (Origen [NT]). Astfel, Dionysius a conceput Logosul drept un fragment sau o derivare a uniunii. Dionysius a aspirat să se scuze în fragmentele despre "Respingere și apărare" (195) și a accentuat în mod exclusiv al doilea aspect al doctrinei lui Origen. În același timp, el a admis că, în scrierea sa incriminată, a folosit similitudini nepotrivite. Dionysius afirma în acest moment că Tatăl a fost întotdeauna Tatăl iar Hristos a exista întotdeauna ca Logosul, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu. Dionysius a mai afirmat că Fiul provine din Tată și este legat de Tată așa cum razele de lumină sunt legate de lumină. (196) El a explicat că nu a întrebuințat termenul *consubstanțial* fiindcă nu apare în Scrierile Sfinte iar scrierile sale anterioare conțin elementele corespunzătoare cu acest termen, adică noțiunile despre părinți și copii, sămânță sau rădăcină și plantă, sursă și curent (izvor și șuvoi). (197) Tatăl este sursa din care provine tot ceea ce este bun iar Fiul este produsul acestei surse; Tatăl este rațiunea iar Fiul este Logosul (ceea ce ne reamintește intens de neoplatonism). (198) De aici el a mers mai departe: orice separare între Tată și Fiu trebuia să fie repudiată. "Eu spun Tatăl și înainte de adăuga Fiu; am inclus și am descris Fiul în Tată." Același lucru este adevărat și despre Sfântul Spirit. Chiar denumirile lor leagă cele trei denumiri în mod inseparabil. "Deci eu, care folosesc aceste denumiri, cum pot crede că aceste denumiri sunt esențe divizate și cu totul separate între ele?" (199) Aici răsuna refugiul: Papa de la Roma respingea iar teologia alexandrină nu a încercat niciodată pe deplin să refuze termenul "diviziune" iar condiționarea era în

termenul "pe deplin". În concluzie, Dionysius a adăugat: "Noi extindem uniunea în triadă fără să o împărțim și să reunim triada în uniune, fără să o micșorăm." Astfel, Dionysius s-a acomodat la modul de interpretare pe care el îl putea considera al său, cu o anumită rezervă mentală, cum a fost în cazul calificativului "pe deplin". Termenii *extindere* și *condensare* nu erau folosiți în mod curent în școala lui Origen și permit o interpretare diferită. În cele din urmă, Dionysius a respins acușările sicofanților că el ar fi făcut ca Tatăl să fie considerat creatorul lui Hristos. (200)

Epistola lui Papa Dionisie de la Roma se află la mijloc, între aceste două manifestări diferite ale Episcopului Dionisie din Alexandria. Noi trebuie să regretăm profund că Athanasie a păstrat numai un fragment detaliat din acest document extins. Este foarte caracteristic pentru Papa de la Roma să încerce stabilirea doctrinei solide prin reprezentarea acesteia numai ca factor intermediar corect între falsa doctrina unitariană sau sabeliană și falsa doctrină trinitară alexandrină. A doua caracteristică a epistolei lui Papa Dionisie este considerarea doctrinei alexandrine ca propagatoarea ideii despre existența a trei divinități. Epistola lui Papa Dionisie de la Roma se mai caracterizează prin considerarea doctrinei alexandrine și desemnarea unei linii paralele între această doctrină alexandrină și cele trei principii ale marcioniților. Acest lucru dovedește că Papa de la Roma nu se simțea afectat de speculația celor din Alexandria și s-a limitat la rezultatul pe care el l-a conceput: cele trei ipostaze separate. A treia caracteristică a epistolei lui Papa Dionisie arată că el nu avea de spus nimic pozitiv, dincolo de necesitatea de a adera la vechea credință, interpretată clar pentru a însemna că Tatăl, Fiul și Sfântul Spirit formează în mod egal o entitate. În mod absolut, nu se face nici o încercare de a explica sau de a dovedi acest paradox. Fără îndoială, aici se află forța poziției adoptată de Papa de la Roma. Atunci când comparăm între această epistolă cu epistola lui Papa Leon I cel Mare către episcopul Flavian al Constantinopolului și cu epistola lui Papa Agatho către împăratul Constantin al IV-lea, noi suntem surprinși de aprofundata afinitate dintre aceste epistole. Ca formă, aceste documente sunt absolut identice. Papa Dionisie, Papa Leon cel Mare și Papa Agatho nu au pus accentul pe dovezi sau argumente și și-au concentrat atenția asupra consecințelor sau asupra a ceea ce ei credeau că sunt consecințele unor doctrine disputate. Pornind de la aceste deducții, ei au demonstrat falsitatea doctrinelor din ambele direcții și au stabilit o teorie interimară care exista numai în cuvinte fiindcă era contradictorie în esența sa. Pentru ei, fundamentul acestei teorii se afla în credința străveche, fără nici o încercare de a argumenta legătura dintre aceste elemente: un unic Dumnezeu-Tată, Fiu și Spirit; o persoană - Dumnezeu perfect și om perfect; o Persoană - două voințe. Satisfacția lor de a stabili o linie interimară, care poseda caracteristica cunoscută în matematică, dovedește că, în această speculație, ei nu aveau numai un interes religios negativ ci și un interes religios pozitiv. Altfel, ei nu s-ar fi mulțumit numai cu o definiție care nu putea fi înțeleasă fiindcă nici o religie nu trăiește în concepții care nu pot fi reprezentate și realizate. Interesul lor religios era concentrat asupra lui Dumnezeu Isus, cel care a asumat substanța umană.

Epistola scrisă de Papa de la Roma a creat la Alexandria numai o impresie trecătoare. Adoptarea acestei epistole ar fi însemnat repudierea cunoașterii. După câțiva ani, (în anul 341 AD - [NT]) Marele Conciliu (Sinod) din Antiohia a respins explicit termenul *consubstanțial* care avea capacitatea să fie fals interpretat. Adepții lui Origen și școala sa pregătitoare au continuat activitatea dascălului și, în aparență, nu au fost molestați în Alexandria până la sfârșitul al secolului III-lea.

Din fragmentele rămase de la Dionysius, noi putem constata cu câtă fidelitate el a urmat calea lui Origen. Singura diferență consta numai în permisivitatea mai extinsă în chestiuni disciplinare. (201) În scrierea sa *Despre promisiuni*, el a demonstrat zelul său împotriva oricărui chiliasm precum și dexteritatea sa în exegeza critică, caracteristică școlii lui Origen. (202) În scrierea sa *Despre natură*, Dionysius din Alexandria a introdus și s-a străduit să împlinească un nou scop în știința teologică creștină: negarea sistematică a materialismului, adică teoria atomică. (203) Noi știm numai puține lucruri despre conducătorii școlii pregătitoare a lui Origen dar este suficient să constatăm că ei au conservat cu fidelitate teologia lui Origen. Pierius, care a dus o viață strict ascetică, a scris comentarii și tratate docte. Photius I a scris că Pierius a predicat pios despre Tată și Fiul "cu excepția faptului că vorbește despre două ființe și două naturi; folosind termenii *ființă* și *natură*, după cum reiese evident din context, în loc de *ipostază* în sens diferit de sensul acordat de adepții lui Arius." (204) Această explicație este cu greu credibilă. Photius în sine este silit să adauge că Pierius susține doctrine care nu sunt pioase despre Sfântul Spirit și i-a acordat o clasificare inferioară față de Tată și Fiul. Dat fiind că Photius declară în mod clar că Pierius, la fel ca Origen, susținea pre-existența sufletelor și explica în mod material unele fragmente din Vechiul Testament, ceea ce însemna contestarea semnificației literale, este evident că Pierius era apropiat de Origen și a fost denumit chiar *Origen cel Tânăr*. (205) Pierius a fost dascălul lui Pamphilus (Pamfil) care a moștenit de la el devotamentul necondiționat față de teologia lui Origen. În perioada lui Diocletian, Pierius a fost urmat la școala din Alexandria de către Theognostus, cel care a scris o mare lucrare dogmatică denumită *Hypotyposes*. Această lucrare a fost tratată de Photius (206), care arată că lucrarea a fost plănuită pe baza unui sistem strict și se deosebea de marea lucrare a lui Origen prin faptul că entitatea nu era discutată în fiecare parte din perspectiva unei idei principale; aici sistemul doctrinei era prezentat într-o expunere continuă și consecventă. (207) Astfel, Theognostus a emis de la sine forma doctă a dogmaticii eclesiastice care urma să stabilească un anumit nivel pentru posteritate. Acest lucru a avut loc cu mult timp înainte de momentul în care Biserica a avut curajul să stabilească propria sa structură doctrinară. Athanasie avea numai cuvinte de laudă despre lucrarea lui Theognostus și a citat un fragment din cartea a doua care, fără îndoială, dovedește că Theognostus a făcut dreptate deplină cu privire la aspectul *Homoousia* (cosubstanțial) din hristologia lui Origen. (208) Chiar și cei din Capadocia au observat că între Arius și Theognostus există anumite afinități. (209) Photius a făcut cunoscut că Theognostus a denumit Fiul *o creatură* și a spus lucruri atât de rele încât, eventual, se poate presupune că el a citat numai pentru a contrazice alte opinii. La fel ca Origen, Theognostus a pledat viziunile eterodoxe drept Sfântul Spirit iar fundamentele pe care el stabilea posibilitățile de incarnare erau fără conținut și fără valoare. Expunerea lui Theognostus despre păcatul împotriva Sfântului Spirit ne demonstrează că el s-a legat cât se poate de intens de Origen. Expunerea lui Theognostus este bazată pe ideea bine cunoscută a dascălului său că Tatăl a îmbrățișat esența cea mai extinsă și medie, că sfera Fiului include toate ființele raționale, inclusiv ființele imperfecte iar sfera spiritului cuprindea numai perfecțiunea. Astfel, păcatul împotriva Sfântului Duh nu putea fi iertat. (210) Theognostus a criticat pentru prima oară afirmația că "predica Spiritului este superioară față de predica Fiului." Probabil că Theognostus a procedat astfel pentru a se opune lui Hieracas, un alt discipol al lui Origen. Hieracas s-a orientat

spre speculații despre Melhisedec drept Sfântul Spirit și a accentuat slujba Spiritului. (211)

La Alexandria, credința și teologia lui Origen au fost treptat fuzionate și nu se poate dovedi că discipolii săi apropiați, conducătorii școlii pregătitoare, l-au rectificat pe dascălul lor. Primul care a procedat astfel a fost Petru I din Alexandria, episcop și martir. În scrierile lui Petru I din Alexandria "Despre Divinitate", "Despre lăcașul Mântuitorului nostru" și mai ales "Despre suflet și trup", Petru I din Alexandria susține împotriva lui Origen umanitatea deplină a Mântuitorului, crearea sufletelor odată cu trupurile și caracterul istoric al narativului din *Geneza* 3. (212) El caracterizează doctrina unei decăderi care a anticipat lumea drept "o percepție a filozofiei elene care este străină pentru cei care doresc să trăiască pios în Hristos." Pe de altă parte, afirmațiile lui Petru I din Alexandria demonstrează că el a exclus din doctrinele lui Origen numai concluziile extreme iar în rest a conservat aceste doctrine pe măsura în care nu intrau în conflict direct cu regula credinței. Corectările sistemului lui Origen nu au fost acceptate pașnic nici măcar la Alexandria. Între teologia doctă și credința eclesiastică sau litera Sfintei Scripturi a intervenit un compromis. Toate doctrinele lui Origen au fost sacrificate pe măsura în care se aflau în contradicție cu tradiția sacră. În primul rând a fost anulată diferența creată de Origen între cunoașterea creștină a perfecțiunii și credința omului simplu. Cunoașterea creștină trebuia să fie adăugată iar credința omului simplu trebuia să fie diminuată. Rezultatul la care s-a ajuns astfel trebuia să fie simultan eclesiastic și doct. După ce teologia s-a bucurat de o perioadă de libertate în ultimele patru decenii ale secolului al IV-lea, se pare că o reacție a apărut la Alexandria dar încă nu apăruse ființa umană care să apere teologia stagnantă sau să rezolve problemele teologiei în cadrul ideilor din perioada respectivă. Toate categoriile folosite de teologii din secolele IV - V erau deja cunoscute în teologie dar dețineau efectul lor definit sau valoarea lor stabilă. În aceste secole au fost colecționate și textele biblice care au fost utilizate *pro* și *contra*. Dionisie din Alexandria a avertizat că termenul *cosubstanțial* nu apare în Sfânta Scriptură. De regulă, acest punct de vedere a avut o influență foarte decisivă chiar și în secolul al III-lea. (213)

Scrierile lui Grigore Taumaturgul (214) ne oferă o perspectivă despre situația religiei din perioada care începe din mijlocul la III-lea. Grigore Taumaturgul a fost unul din cei maieminenți discipoli ai lui Origen, a cărui influență în provinciile din Asia Mică s-a extins până târziu în secolul al IV-lea. Grigore Taumaturgul a fost un doct și episcop care a creat primul panegiric creștin (despre Origen) și a inclus propria sa autobiografie. În tot cursul vieții sale, Grigore Taumaturgul a fost un discipol entuziast al lui Origen și a aderat la elementele sale esențiale din doctrina sa despre Trinitate. (215) Spre deosebire de creștinii care aveau o concepție absolut politeistă despre Trinitate, Grigore Taumaturgul a considerat că este obligat să sublinieze unicitatea lui Dumnezeu. (216) După cum menționează Basilius, Grigore Taumaturgul a accentuat acest lucru în scrierea sa pierdută *Dialogul cu Ailianus* care conținea o propunere la care, ulterior, au apelat sabelienii și care a avut aproximativ același efect: Tatăl și Fiul sunt două entități în gândire dar o unică entitate ca substanță. Pe de altă parte, Grigore a descris Logosul drept o creatură și o creație, după cum spune Basilius. Probabil că această formă de exprimare poate fi explicată prin faptul că el credea că este necesar să accentueze *Homoosia Fiului*, pe baza ideii lui Origen, unitatea substanțială a divinității, în contradicție cu o viziune a ipostazelor divine care avea o oarecare aproximație cu politeismul. Totuși, pe total, noi nu putem evita presupunerea că,



atunci când teologia a fost introdusă în credință, fapt la care Grigore a avut o mare contribuție, și, în consecință, au fost create mari confuzii, a crescut tendința triteismului păgân iar teologii au descoperit că sunt obligați să mențină mai mult predicarea monarhiei. Acest lucru este demonstrat prin corespondența dintre Dionisie de la Roma și Dionisie din Alexandria, prin teologia lui Hieracas și prin atitudinea Episcopului Alexander din Alexandria. Cu toate acestea, noi mai posedăm și probele provenite de la Grigore Taumaturgul. Originalitatea scrierii atribuite lui Grigore Taumaturgul despre "identitatea esențială" a celor trei persoane nu este încă decisă dar scrierea provine din perioada lui Athanasius. În această scriere, autorul tratează idei monarhiene dar fără să devină victima lor. Prin scrierile lui Grigore Taumaturgul noi putem constata gradul de stagnare teologică legat de nedeterminarea ideilor dogmatice precum și pericolul immanent din acel moment de face tranziția deplină spre domeniul filozofiei abstracte și slăbirea uniunii dintre speculație și Sfânta Scriptură. Aceste probleme sunt strict limitate la sfera teologiei lui Origen care era atât de elastică încât putea duce la o deplină laicitate. (217) De exemplu, dacă trecem în revistă principiile hristologice ale lui Eusebius din Cezareea, unul din cei mai entuziaști adepți ai lui Origen, noi suntem uimiți de lipsa de conținut și semnificație, de incertitudinea și instabilitatea acestor principii hristologice. Monoteismul este susținut cu o imensă masă de texte biblice și o expunere a tuturor formelor posibile, iar astfel este creată, de fapt, o divinitate interpusă între divinitate și umanitate.

În Răsărit mai exista o teologie care aspira să folosească filozofia și, în același timp, încerca să păstreze în forma lor realistă adevărurile religioase stabilite în lupta cu gnosticismul. Au fost teologi care, mergând pe urmele lui Irenaeus și Hippolytus, nu disprețuiau știința sub nici o formă dar au descoperit adevărul sublim exprimat în principiile transmise de Biserică. Prin urmare, acești teologi refuzau solicitarea gnosis-ului filozofic de reformare a principiilor credinței și permiteau numai ca filozofia gnostică să sprijine, să facă legătura și să interpreteze principiile credinței. Acești teologi erau ostili față de știința religiei cultivate la Alexandria și erau adversarii lui Origen, fondatorul acestui curent. Noi nu știm dacă în decursul vieții sale Origen a intrat în conflict cu adversarii săi care erau în conflict cu el în spiritul unui oarecare Irenaeus. Noi trebuie să presupunem chiar din afirmațiile lui Origen că el a avut de a face cu adversari necalificați. În a doua jumătate a secolului al III-lea și la începutul secolului al IV-lea, alături de Biserică, existau oponenți ai teologiei lui Origen care erau bine pregătiți în domeniul filozofiei. Ei nu s-au limitat la sinteza dintre doctrina lui Origen și credința lor pură; ei au apărat principiile transmise de Biserică cu toate mijloacele oferite de știință împotriva spiritualizării și a interpretărilor artificiale. (218) Methodius este cel mai important printre aceste mijloace, singurul despre care avem o informație oarecum precisă. (219) Dintre numeroasele sale scrieri, singurul document conservat deplin în original este *Banchetul celor zece virgine* și mai există fragmente din scrierea sa *Despre înviere*. (220) Restul scrierilor lui Methodius au fost păstrate în limba slavă și au devenit disponibile foarte târziu. Personalitatea lui Methodius și locul său în istorie nu sunt clare. (221) Totuși, noi avem suficiente date pentru a demonstra că el a fost capabil să combine apologia regulei de credință, după cum era percepută de Irenaeus, Hippolytus și Tertullian, cu cel mai profund studiu al scrierilor lui Platon și preluarea respectuoasă a ideilor sale. El într-adevăr a trăit în cadrul acestor idei. Methodius a făcut apologia "concepției populare despre credința comună a Bisericii" în cadrul unei replici energice adresată lui Origen. Methodius a respins toate doctrinele lui Origen care conțineau

o versiune artificială a principiilor tradiționale. (222) Pe de altă parte, Methodius nu a negat fundamentul speculației lui Origen. Prin intermediul presupunerilor și al metodei acestor speculații, Methodius a încercat să ajungă la un rezultat aflat în armonie cu credința comună. În aparență, el a considerat ca model marea lucrare a lui Irenaeus. Tentativa lui Methodius de a depăși dualismul și spiritismul și de a stabili un realism *speculativ* reamintește puternica inițiativă a lui Irenaeus. Methodius a aspirat, la fel ca Irenaeus, să demonstreze importanța eternă a *constituției* naturale în spirit și în trup, care sunt creația lui Dumnezeu. Methodius nu a conceput mântuirea drept o dematerializare și nicidecum o separație ci o transfigurare a elementului corporal și o uniune a ceea ce a fost divizat în mod nefiresc. El a respins pesimismul cu care Origen și gnosticii au considerat lumea existentă drept o temniță, chiar dacă era necesară și bine organizată. Methodius a confruntat această viziune cu convingerea optimistă că tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu, așa cum a fost creat de Dumnezeu, este capabil de permanență și transformare. (223) Prin urmare, Methodius a fost împotriva lui doctrinei lui Origen cu privire la pre-existența sufletelor, natura și scopul lumii și al corporalității, eternitatea lumii, căderea premondană, resurecția ca distrugere a trupului, etc. În același timp, el a prezentat eronat aceste doctrine, cum a fost în cazul doctrinei lui Origen despre păcat. La fel ca Irenaeus, Methodius a introdus speculații curioase despre Adam pentru a stabili realismul, adică menținerea adevărului literal despre istoria sacră. Pentru el, Adam însemna toată umanitatea naturală; mergând mai departe de Irenaeus, Methodius a presupus că Logosul a inclus în sinea sa primul om creat (*protoplast*). (224) Această uniune era concepută ca o incorporare deplină: "Dumnezeu a îmbrățișat omul și s-a inclus în om." Pornind de la această incorporare, a fost făcută tentativa de a rezolva mântuirea în termenii unui realism mistic. Mântuirea nu era împlinită în cunoaștere (gnosis) ci a apărut în beneficiul omenirii de la geneza omului de către Dumnezeu. Tocmai din acest motiv, Methodius, la fel ca Origen, se află lângă modul de gândire care considera că incarnarea este împlinirea necesară a creației și consideră drept firească imperfecția primului om. (225) Adam, adică specia umană, era înainte de Isus într-o stare modelabilă, în care putea primi orice caracteristică și exista eventualitatea de a fi exterminată. Păcatul, provenit numai din exterior, a avut o misiune ușoară; la început, umanitatea a fost consolidată în Isus Hristos. Prin această modalitate, libertatea este menținută dar se poate observa cu ușurință că ideea lui Origen despre păcat este mai profundă în comparație cu ideea lui Methodius. (226) Realismul fantastic al viziunii lui Methodius este realizat în speculațiile sale despre transferul mântuirii de la Hristos la oameni specifici. Dormirea profundă a esenței vii (protoplastului) este similară la al doilea Adam cu dormirea morții. După cum Eva a fost creată din Adam și era parte din adormitul Adam, Sfântul Spirit a provenit de la Isus, aflat în somnul de moarte și era o parte integrală din ființa sa. În speculațiile sale, Methodius începe de la Adam și Eva ca adevăratele prototipuri ale lui Hristos și ale Bisericii. Apoi, Methodius își schimbă opinia și susține că sufletul omului individual trebuie să devină mireasa lui Hristos; pentru acest lucru coborârea Logosului din ceruri și moartea trebuie să se repete misterios și în inima credinciosului.

Prin intermediul lui Methodius, această variație a câștigat o importanță excepțională în istoria dogmei. (227) În secolul al III-lea, noi nu am fi avut toate premisele de la care creștinismul catolic s-a dezvoltat în secolele următoare dacă această speculație nu ar fi fost promovată sau dacă nu i-ar fi fost acordată o poziție esențială de către un teolog din perioada precedentă. Această variație denotă

procesul de limitare al sistemului doctrinar realist al Bisericii în subiectivitatea misticismului călugăresc. Pentru Methodius, istoria Logos - Hristos, după cum era menționată de credință, era numai fundamentul general al istoriei interne care solicita să se repete în fiecare credincios: Logosul urma să coboare din ceruri, să sufere, să moară și să reînvie. Methodius a formulat deja viziunea sa că "fiecare credincios trebuie să fie născut drept un Hristos prin participarea în Hristos." (228) Fundalul nu era o chestiune de nepăsare având în vedere că ceea ce s-a petrecut la individ trebuie să se fi petrecut înainte în Biserică. *Prin urmare, Biserica trebuia să fie respectată ca mamă de către sufletul individual, care urma să devină mireasa lui Hristos.* Pe scurt, noi avem aici speculația teologică a viitorului monahism al Bisericii și constatăm din ce cauză acest viitor monahism putea numai să se cupleze cu ceea mai superbă ascultare și cu cel mai mare devotament față de Biserică.

Dovezile pe care le deținem despre caracteristicile fundamentale ale misticismului călugăresc din Biserică se află în percepția corectă a scopului final al scrierii din care au fost extrase aceste detalii. Întreaga lucrare caută să reprezinte virginitatea drept o condiție de asemănare cu Hristos. Totul este orientat spre acest scop dar, totuși, căsătoria nu este interzisă și este acceptată ca posesoarea unui mister caracteristic. Virginitatea nepătată se află pe un loc superior față de căsătorie și toți creștinii trebuie să lupte pentru acest ideal, care este creștinismul în sine. Totuși, Methodius reușește să mențină căsătoria și nașterea pătate de păcat alături de virginitatea nepătată. El a ajuns deja la poziția monasticismului catolic. Ființa posedată de spiritul care urmează să fie mireasa lui Hristos trebuie să fie virgină. Rezultatul corect al faptelor lui Hristos este reprezentat prin virginitatea credincioșilor care încă mai pășesc pe pământ și care este fundamentul nepieirii. (229)

Methodius a pornit de la premise diferite de cele din școala lui Origen, față de care se împotriva amarnic. În cele din urmă, Methodius a ajuns la același rezultat practic, după cum dovedesc adepții lui Hieracas. Speculațiile lor au dus la deprecierea mântuirii și la monahism. Cu toate acestea, formele concrete erau foarte diferite. Pentru Origen și primii săi adepți, Biserica nu era mamă sub nici o formă iar dacă era mamă, era cu totul diferită față de Biserica lui Methodius. Ascetismul și în special virginitatea erau în esența lor numai un mijloc pentru un anumit scop. În cele din urmă, Gnosis (cunoașterea) era diferită față de Pistis (credință). Idealul era gnosticul perfect, eliberat de tot ceea ce este străin și plutitor și care trăiește în eternitate și supunere. Învățătura lui Methodius era diferită. Pistis și Gnosis erau legate reciproc ca temă și expunere: există un adevăr unic, identic pentru toată lumea. În viziunea lui Methodius, există pe teritoriul Bisericii un loc pentru virginitate, care este scopul incarnării, cu toate că nu toată lumea putea ajunge încă la acest ideal. Marea și importanta realizare a lui Methodius (230) a fost subordonarea unei teologii ecleziastice realiste, care încă nu era lipsită de o fază speculativă și a utilizat moderat metoda alegorică cu privire la scopul practic de a salva virginitatea și de a duce o viață în care Dumnezeu și Hristos sunt imitați. Imitarea lui Dumnezeu înseamnă scăparea de corupție. Hristos nu este numai marele cioban și marele profet ci și marea virgină. Această doctrină precum și atitudinea practică a lui Hieracas, demonstrează că, în aceea perioadă, monahismul era în Răsărit marea aspirație iar Methodius a reușit să unească această aspirație cu teologia ecleziastică. În ciuda polemicii sale împotriva lui Origen, el nu disprețuiește aceste etape ale teologiei lui Origen, care erau cu totul compatibile cu percepția tradițională a doctrinei religioase. Astfel, Methodius

a acceptat implicit doctrina Logosului după cum a fost formată în școala lui Origen, fără să se implice în terminologia disputată. În orice caz, viitorul nu era al lui Origen și nici al religiei științifice (raționale) care plutea deasupra credinței. Viitorul urma să aparțină compromisurilor și realităților stampilate cu monahism, stabilite de Methodius pentru combinarea dintre elementele realiste și speculative, dintre obiectivitatea Bisericii și misticismul călugărilor. (231) Fără îndoială, în decadele ulterioare urma să aibă loc marea luptă între cele două forme ale Logosului: I) forma adoptată de martirul Lucian și adepții săi care au acceptat elementele specifice adopțianismului; II) forma promovată de Alexander din Alexandria și de teologii din Occident care, împreună cu sabelianismul, au menținut unitatea esenței divine. Dar, în secolul al IV-lea, pentru marea majoritatea creștinilor din Răsărit, fundamentul acestor viziuni opuse nu era format de o teologie de compromis care a avut ca rezultat combinația dintre prima formă a Logosului cu ideea populară despre regulile credinței. Această combinație aspira la propriul său scop: nu cunoașterea absolută și încrederea calmă a înțeleptului pios ci virginitatea, ecleziasticismul și deificarea mistică. Oamenii de genul lui Methodius au influențat intens dezvoltarea acestui gen teologic care, într-adevăr, putea numai să beneficieze față de forța elementară a factorilor existenți în Biserică.

În Occident, îndoielile cu privire la teologia lui Origen au crescut și s-au intensificat în următoarele decade. Pe de altă parte, în Orient, în perioada 250 AD - 320 AD, speculația teologică a stabilit un scop despre care nimic mai grandios nu era imaginabil. În Occident a fost menținut crezul vechi și concis, cu o singură excepție. Conflictele hristologice nu au indus oamenii la schimbarea crezului. În Bisericile conducătoare din Răsărit, în perioada discutată aici, credințele au fost extinse prin adausuri teologice (232) iar astfel teologia exegetică și speculativă a fost introdusă chiar în credința apostolică. (233) Astfel, în Bisericile catolice din Răsărit, această teologie a fost fuzionată pentru totdeauna cu credința în sine. Noi am citat un exemplu impresionant: cei șase episcopi care au scris împotriva lui Pavel de Samosata în decada a șaptea a secolului III, au propus o regulă a credinței, care a fost elaborată din punct de vedere filozofic și teologic drept credința transmisă de Apostoli în Sfânta Biserică Catolică. După Grigore de Nyssa, credința lui Grigore Taumaturgul a format fundamentul instrucțiunii adresate catehumenilor din Noua Cezarea dar această credință era numai un compendiu al teologiei lui Origen. (234) În acest context, teologia lui Origen a fost introdusă în credința și instruirea Bisericii. Mai mult de atât, este evident din epistola lui Alexander din Alexandria către Alexander din Constantinopol că Biserica din Alexandria posedă în acel moment o credință elaborată din punct de vedere teologic. (235) După ce Episcopul a menționat fragmente extinse, pe care le descrie ca "întreaga doctrină pioasă apostolică", el încheie cu cuvintele "noi predăm și predicăm aceste subiecte, adică dogmele apostolice ale Bisericii". Aceste dogme aparțin de teologia lui Origen. În cele din urmă, noi înțelegem din tranzacțiile de la Niceea că multe Biserici aveau credințe enunțate din formulele teologice biblice. Noi putem afirma clar acest lucru despre Bisericile din Cezareea, Ierusalim și Antiohia. (236) Cu privire la Conciliul de la Niceea, inițiativa Părinților Bisericii de a stabili o credință teologică respectată de întreaga Biserică nu ar fi fost posibilă dacă Bisericile, sau cel puțin Bisericile principale din Răsărit nu ar fi fost deja obișnuite cu astfel de simboluri. În generațiile imediat precedente Conciliului de la Niceea, aceste Biserici au trecut printr-o perioadă de formare a credinței. Până prezent, nu a fost acordată atenție acestui subiect. Acest subiect a

fost cu totul obscur la începutul și în decursul acestui proces de formare a credinței. În decursul secolelor IV - V, acest proces a pus fundamentul dezvoltării dogmelor teologice specifice Bisericii fiindcă epoca următoare se distinge față de epoca de față prin faptul că definițiile precise, solicitate de doctrina mântuirii, după cum erau incluse în teologia lui Origen, erau stabilite și considerate ca exclusive. Astfel, s-a creat o apărare împotriva pericolelor circumstanțiale provenite de la acceptarea în religie a ideii filozofice despre Dumnezeu și sursa divină a Logosului. Cu ale cuvinte, au fost acceptate și legitimize metode neoplatonice și cercul de idei, fără ca principiile tradiționale ale credinței să fi fost suficient apărute. În noile credințe din perioada 260 - 325, noi descoperim condițiile pentru transmiterea unui sistem religios bazat pe doctrina filozofică despre Dumnezeu. Acest sistem specific aparținea Bisericii în mod definit fiind exprimat pe deplin în termeni tehnici, științifici și permanenți. Noi descoperim numai condițiile pregătite nimic altceva. Din cauza credințelor, în vremurile care au urmat, orice controversă dintre școlile teologice devenea în mod necesar un conflict care scutura și zguduia Biserica la cele mai profunde niveluri. Cei care au creat dogma ortodoxă în secolele IV - V au fost cu siguranță influențați mai mult de predecesorii lor din perioada 260 - 315 decât de ideile ecleziastice specifice. Atanasie a comis un act de o incomensurabilă semnificație atunci când și-a riscat întreaga sa existență pentru recunoașterea unui singur atribut al Hristos - consubstanțialitate - și a refuzat restul caracteristicilor fiindcă puteau fi interpretate de păgâni în mod denaturat.

La începutul secolului IV, regulile de credință și teologia aveau diferite legături reciproce în Bisericile din Răsărit și din Apus. În Apus exista o aderență foarte strictă la frazeologia credinței de la începuturi; o simplă interpretare antignostică era considerată drept suficientă, prin intermediul unor formule precum "Tatăl, Fiul și Spiritul, unicul Dumnezeu"; "Isus Hristos Dumnezeu și ființă umană"; "Isus Hristos, Logos, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu". În Răsărit, formule teologice erau acceptate chiar în confesiunea credinței în sine care era transformată astfel într-un compendiu provenit în mod ostensibil de la Apostoli. În Bisericile din ambele regiuni, realitatea personală, alături de preexistența divinității manifestată în Hristos, erau recunoscute de marea majoritate. Aceste elemente erau incluse în instrucțiunea catehumenilor și formau perspectiva din care oamenii aspirau să înțeleagă Persoana lui Hristos. Astfel, s-a conturat problema din viitor: definiția precisă a relației dintre Dumnezeu și ceea ce a doua esență divină care a apărut pe Pământ. Totuși, există o formă de moralitate care nu pare a fi numai subordonată în fața credinței și a speranței religioase. Această formă de moralitate anticipează următoarele binecuvântări sau pune omul în situația de a fi capabil să primească imediat viitoarele binecuvântări. Aceasta este o moralitate negativă sau ascetism. Această moralitate negativă corespunde într-un sens adevărat cu caracteristica dăruirii religioase, mântuirea. Dar, pe măsura în care extazul, intuiția și puterea miracolelor funcționale pot fi combinate cu această moralitate negativă, aceasta este o anticipare a viitorului. Regula ultimativă despre această concepție a creștinismului poate fi rezumată în următoarea frază: "Dacă dorești binele sublim, integritatea, atunci cedează tot ceea ce este perisabil." Alături de această regulă, avem regula mai generală: "Dacă dorești binele sublim, atunci întâi fii bun, hrănește noua natură implantată în tine la botez de către Eucharist, alături de celelalte dăruiri tainice." Pe măsura în care toate acestea sunt legate de Hristos este dovedită de afirmația lui Clement din Alexandria și care și-a

menținut forța în vremurile ulterioare: "Arătându-se dascăl, El a predicat viață ceea bună, pentru ca apoi, ca Dumnezeu, să poată acorda viața eternă".

## Partea I Note

### Capitolul I - Note

1. Vezi: H. Hagemann, *Die Romische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in der ersten drei Jahrhunderten*, (Freiburg im Breisgau: Herder, 1864); A. Harnack, *Monarchianismus* in S.M. Jackson & L.F. Loetscher (eds.) *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1953), v. 10, pp. 178 - 231.

2. Vezi vol. II

3. Vezi vol. I, *Evanghelia după Ioan*

4. Este foarte instructivă observația că Irenaeus și Tertullian consideră această chestiune drept un element permanent (determinat) din regula credinței. Acest lucru demonstrează că acești teologi au precedat Biserica din vremurile lor. Aici, putem estima relația dintre ceea ce Irenaeus susținea că este credința în Dumnezeu și doctrina susținută de Biserica din acele vremuri.

5. Vezi vol. II

6. Cu privire la Hristos, chestiunile care în a doua jumătate a secolului al II-lea aparțineau de ortodoxia ecleziastică sunt menționate în clauzele confesiunii baptismale romane (catolice), la care este adăugat termenul "cu adevărat" în elaborarea precisă a ideii despre creație, termenul "în interior", plasat alături de Isus Hristos și identificarea instituției catolice a Bisericii cu Sfânta Biserică.

7. Era cât se poate de ușor ca doctrina creștină despre Fiul Domnului să fie făcută acceptabilă de păgânii culti prin intermediul doctrinei despre Logos. Vezi memorabila confesiune a lui Celsus plasată de el pe buzele unui "iudeu": "Am discutat cu mulți evrei care susțineau că sunt oameni culti dar nu am auzit niciunul dintre ei care să fie de acord cu afirmația că Logosul este Fiul Domnului, după cum afirmă Celsus că ei ar fi spus, atunci când el pune în gura unui evreu o declarație ca aceasta: "Dacă Logosul tău este Fiul lui Dumnezeu, noi suntem de acord cu acest lucru."". Origen, *Origen against Celsus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 444.

8. Convingerea despre armonia apostolilor sau despre armonia tuturor scrierilor apostolice putea rezulta numai în hristologia sinopticilor și în interpretarea iluminată de Ioan și Pavel. Până în zilele noastre, soarta obișnuită a sinopticilor și, împreună cu ei, a spuselor lui Isus, a fost să fie percepute în funcție de locul pe care îl dețineau în Canon, după capriciile prevalente ale dogmaticilor din acele vremuri, după ce teologia paulină și iohanină au atribuit rolul de mediator. Partea "mai inferioară" trebuie să fie explicată prin partea "mai superioară". (Vezi chiar Clement din Alexandria și critica sa despre "pneumatic", spiritual, a Patra Evanghelie comparată cu primele trei). În vremurile precedente, oamenii transformau sensul în întregime iar în prezent ei vorbesc despre *etape* care duc la o învățătură superioară și acoperă vechea iluzie cu o nouă manta științifică.

9. Înlocuirea Logosului cu ființa spirituală nedefinită în Hristos prezenta și un alt mare avantaj. Această înlocuire a dus treptat și nu imediat la terminarea speculațiilor care recunoșteau într-un fel sau altul personalitatea cerească a lui Hristos printre îngerii superiori sau îl concepeau drept un singur *Aeon* printre mulți alții. Prin definiția acestei "ființe spirituale" drept Logos, descendența și unica sa demnitate au fost ferm dezvăluite și asigurate. Logosul este acceptat universal ca *prius* (antecedent, precedent) din punct de vedere logic și temporal; Logosul era considerat cauza nu numai a lumii ci și a tuturor puterilor, a ideilor a aeonilor și a îngerilor. Prin urmare, El nu făcea parte din categoria lor, cel puțin nu din toate punctele de vedere.

10. La început, Augustin a acționat pentru a termina acest monoteism îndoielnic și s-a străduit să trateze serios monoteismul Dumnezeuului cel viu. Eforturile sale au făcut numai impresie în Occident și, de la început, această tentativă a fost slăbită de un respect defectuos față de hristologia prevalentă. Această tentativă a fost silită să se încâlce în formule absurde. În Orient, reconciliatul curent filozofic substanță - monoteism a rămas cu permisiunea unei pluralități de persoane divine. Această doctrină a fost predată cu o astfel de naivitate și simplitate încât, de exemplu, cei din Cappadocia au proclamat concepția creștină despre Dumnezeu drept punctul de mijloc dintre politeismul păgânilor și monoteismul iudeilor.

11. Alogii erau în contradicție cu montaniștii și întreaga profeție. Spre deosebire de ei, reprezentanții occidentali ai hristologiei Logosului, Irenaeus, Tertullian și Hippolytus erau adepți ai chiliasmului. Totuși, această caracteristică nu schimbă faptul că incorporarea hristologiei Logosului și evaporarea speranțelor escatologice apocaliptice aveau loc împreună. Pentru un timp, teologii au putut să combine credințe inconsistente. Pentru marea masă a populației, laice din partea de est, misterul persoanei lui Hristos a preluat locul Hristosului destinat să stabilească pe pământ Regatul său de glorie. Vezi, în special, negarea chiliasmului de Origen. Vezi, în special, Origen, *De Principiis* în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004),

v. 4. Călugării și laicii din vremurile ulterioare au continuat întruparea în noi viziuni ale acestor speranțe escatologice și fantezii apocaliptice. Acest lucru a dovedit că ei nu puteau face ca misterul primit al dogmei să fie roditor pentru practica lor religioasă.

12. Strict vorbind, această definiție este prea limitată fiindcă cel puțin un grup, dacă nu toate grupurile de monarhiani dinamistici recunoșteau că Spiritul alături de Dumnezeu este Fiul Etern al lui Dumnezeu și, prin urmare, presupuneau două ipostaze. Ei nu considerau că Isus este o incarnare a Spiritului Sfânt iar astfel ei nu erau monarhiani în doctrina lor despre Hristos. În Biserica străveche, denumirea de *monarhian* era aplicată numai teologilor care propovăduiau că în Hristos era o incarnare a lui Dumnezeu Tatăl însuși. Această teză nu a fost extinsă cu privire la monarhianii dinamistici fiindcă, după câte știm, chestiunea dacă Dumnezeu este compus dintr-o entitate sau două nu a fost terminată în disputa cu ei. Într-un sens mai extins, se putea considera că monarhianii includ arienii. Toți teologii care, pe de o parte, recunoșteau independența personală a unei esențe divine a lui Hristos, susțineau pe de altă parte, că această esență a fost creată de Dumnezeu. În orice caz, arienii erau fără îndoială legați prin Lucian de Pavel din Samosata. Cu toate acestea nu este recomandabil ca această concepție să fie extinsă atât de mult fiindcă astfel noi ne-am îndepărta prea mult de vechea clasificare; în al doilea rând, noi nu trebuie să uităm că hristologia celor mai fervenți arieni reacționa la doctrina

lui Dumnezeu iar strictul lor monoteism era modificat într-o anumită măsură. Prin urmare, din perspectiva istorică și din perspectiva logică, cel mai indicat lucru pentru scopul nostru este de a înțelege prin termenul "monarhian" numai teologii care percepeau în Hristos fie un om încărcat în mod unic cu Spiritul Sfânt fie o incarnare a lui Dumnezeu Tatăl. Această afirmație trebuie să includă condiția că unele grupuri de monarhieni considerau că Sfântul Spirit este o ipostază divină și, în realitate, ei nu mai erau monarhieni, în sensul strict al termenului. Pentru restul, termenul "monarhian" este nepotrivit, la fel dacă rivalii lor ar fi susținut "monarhia" lui Dumnezeu. Vezi: Tertullian, *Against Praxeas* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 597. Cf.: St. Waers, *Monarchianism and Origen's Early Trinitarian Theology*, (Leiden: Koninklijke Brill, 2022), A. D. Finch, *Monarchianism: A Failed Understanding of the True God*, (Portland, Or.: Western Seminary 2012) [NT]

13. Isaac August Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christ von der ältesten Zeiten bis auf die neuesten*, (Stuttgart: Lisching, 1839 - 1855), 4 v., *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891) 5 v.

14. Este remarcabil faptul că, în importanta sa lucrare, Irenaeus nu dă de înțeles că ar exista o controversă monarhiană în Biserică.

15. Autorul susține că afirmat deja în vol. I și va afirma mai detaliat în continuare că diversele htiologii puteau să se penetreze reciproc.

16. În primele perioade se poate discuta numai un modalism naiv. La sfârșitul secolului al II-lea, modalismul a apărut la început drept o doctrină exclusivă.

17. Autorul menționează în original o serie de scrieri din sec. XVIII - XIX. Cf. cu bibliografia modernă despre acest subiect. Pentru istoriografia modernă a subiectului vezi: G. Fisher, Some Remarks on the Alogi, *Papers of the American Society of Church History*, v. 2 (1890), pp. 1- 19; T. Scott Manor, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. A Reassessment of the Early Ecclesiastical Opposition to the Johannine Corpus*, (Leiden: Brill, 2016).

18. Hippolytus, *The Refutation of All Heresies* in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson 1886, 2004), v. 5, p. 9 ff; *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (transl. F. Williams), (Leiden, Boston: Brill, 2009), *Heresy 51*, p. 26; Philastrius, *Liber de Haeresibus* in J-P. Migne, *Patrologia Latina*, (Paris: Migne, 1845), v. 12, pp. 1174 - 1176. Pentru o perspectivă mai inclusivă a problemei, vezi: Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, (Oxford: Oxford Academics, 2004). [NT]

19. Vezi lista scrierilor de pe statuia lui Hippolytus denumită "*Dincolo de Evanghelie și revelație*".

20. În mod cert, pe lângă fragmentul relativ din *Syntagma*, Epiphanius a copiat cel puțin un al doilea fragment împotriva *Alogilor*, provenit de asemenea de la Hippolytus. Data scrierii poată fi determinată în mod precis din *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op.cit. Heresy 31. ch. 33*, pp. 205 - 206. (În acest context, trebuie să fie menționat că Epiphanius tratează aici erezia valentinienilor - NT). Acest document a fost scris în jurul anului 234 AD. Prin autoritatea sa, Epiphanius încheie perioada apostolilor după 93 de ani de la ascensiune și observă că de aceea dată au trecut 112 ani. Lipsius a ajuns la alt rezultat dar numai printr-o modificare inutilă a textului. Hippolytus îi tratează pe oponentii săi anonimi drept contemporani dar examinarea mai atentă ne arată că el îi cunoștea numai din scrierile lor (vezi: cap. 33). Prin urmare, el nu știa nimic prin propria sa observație



despre condițiile în care au apărut scrierile lor. După afirmații lui Hippolytus și Ireaneus, *Alogi* au existat în perioada 170 AD - 180 AD.

21. Irenaeus, *Against Heresies*, op. cit., III, 11, p. 429.

22. Irenaeus, *Ibid*; *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 35, v. 2 p. 68.

23. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 3.18, ch. 3.4, v. 2, p. 28.

24. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 3. v. 2 p. 28.

25. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 4. 17.10, 18.2 v. 2, pp. 44 - 45

26. Epiphanius a conservat parțial critica sectei de *Alogi* cu privire la *Evanghelia după Ioan* 1, 2 și despre cronologia ioanină (*Evanghelia după Ioan*, cap. 3, 4, 15, 18, 22, 26, 28, 29). În concepția lor, *Evanghelia lui Ioan* a preludat nașterea umană și dezvoltarea lui Isus.

27. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 32 - 34 , pp. 64 - 68.

28. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 28.4, p. 60.

29. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 6, p. 31 ff. Vezi: *Evanghelia după Marcu* 1: 9 - 13.

30. În scrierile lui Irenaeus, adepții montanismului și *Alogi* nu erau incluși în categorii eretice. Firește, această "critică de mijloc" nu a prevenit viziunea că acești "nefericiți" au ajuns la o poziție foarte proastă datorită împotrivirii lor față de activitatea profetică a Spiritului din Biserică și au comis poăcatele de neiertat împotriva Sfântului Spirit.

31. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 3, p. 28; *Ibid*. ch. 4.1 p. 28: "În aparență, și ei cred în aceleași lucruri ca și noi."

32. Vezi: *Evanghelia după Marcu* 1

33. Problema sursei și a acceptării treptate a scrierilor ioanine și mai ales *Evanghelia*, folosirea de către Montanus și respingerea lor abruptă de către *Alogi* sunt chestiuni de cea mai mare importanță, mai ales atunci când reținem caracteristica bisericească a sectei. Se pare că în prezent nu sunt corect considerate următoarele fenomene: a) apariția unei astfel de opoziții chiar în regiunea în care, fără îndoială, *Evanghelia* a apărut la începuturi; b) aplicarea la ceea ce a patra *Evanghelie* un standard provenit din *Evangheliile sinoptice*; c) negarea nescrupulată a originii sale apostolice. Noi nu trebuie să scădem cota prin apelarea la caracterul dogmatic al criticii practicate de *Alogi*. Mărturia despre *Evanghelie* nu ar fi putut să fie convingătoare dacă o astfel de critică ar fi fost exprimată în cadrul Bisericii. Dar, *Alogi* au negat în mod special că *Evanghelia după Ioan* ar fi fost a lui Ioan și i-au atribuit lui Cerinthus *Apocalipsa* și *Evanghelia lui Ioan*. Noi știm foarte puțin despre Cerinthus pentru a justifica sfânta oroare a Părinților Bisericii. Chiar dacă această ipoteză este greșită, simplul fapt că ar fi putut să fie stabilită de eclesiastice este suficient de instructiv fiindcă ne arată ceea ce noi nu știm din nici o altă sursă precum că scrierile ioanine s-au lovit de împotrivire și au fost siliți să o înfrângă, chiar și în locul lor natal.

34. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy 51*, ch. 34, pp. 67 - 68.

35. Romanul Caius, la fel ca Theodotus, a respins viziunea celor din secta *Alogi* cu privire la *Evanghelia după Ioan*.

36. În această notă de subsol, autorul menționează sursele bibliografice din perioada sa despre adopționism. Sursele bibliografice curente aduse aici sunt utile pentru cunoașterea detaliată a subiectului și a modului în care a evoluat

cercetarea academică. Vezi: Sh. Watters Conrad, *Adoptionism: the History of a Doctrine*, (Ph. D. thesis, University of Iowa. 1999); Fr. Young, "Adoptionism" in *New Dictionary of Christian Theology* (1983), pp. 5 - 6; Michael Bird, *Jesus the Eternal Son: Answering Adoptionist Christology*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2017); Ed. Peters (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe: Documents in Translation*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1980); J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100 - 600)*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971); R. M. Grant, *Heresy and Criticism: the Search for Authenticity in Early Christian Literature*, (Westminster: John Knox Press, 1993); D. W. Woodburn, *Adoptionism*, (Lexington Theological Seminary, 1989).

37. Eusebius, *Church History* V 28.6 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 246 - 247 [NT]

38. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 7:23 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante - Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to 325 AD*, (Edinburgh: T & T Clark, 1868), v. 5 pp. 114 - 115 (*The Heresy of Theodotus*).

39. *Ibid.*

40. Philaster, *Liber de Haeresibus* in J-P. Migne, *Patrologia Latina*, (Paris: Migne, 1845), v. 12, pp. 1113

41. În această notă, autorul menționează și comentează citate biblice ale lui Theodotus și ale adeptilor săi: Deuteronom 18:15, Ieremia 17:9, Isaia 53:2, Evanghelia după Matei 12:31, Evanghelia după Luca 1:35, Evanghelia după Ioan 8:40, Faptele Apostolilor 2:22, Epistola întâi a lui Pavel către Timotei 2:5. Noi considerăm că această problemă esențială trebuie să fie tratată în cadrul unui studiu doct despre Theodotus și adepții săi. [NT]

42. Eusebius, *op.cit.*, V 28 pp. 246 - 248, în special: "Ei au tratat Scrierile Sfinte fără scrupule și fără frică. Ei au înlăturat regula credinței străvechi și nu l-au recunoscut pe Hristos. Ei nu se străduiesc să învețe cele spuse în Scrierile Sfinte ci se luptă cu străduință să descopere orice formă de silogism, care poate fi concepută că susține impietatea lor." (p. 248)

43. În acest sens, triumful filozofiei neoplatonice și al hristologiei Logosului în teologia creștină trebuie să fie considerat ca un progres. În secolul al III-lea, această filozofie a triumfat asupra rivalilor săi în întreg Imperiul. Prin urmare, alianța unică încheiată de tradiția creștină cu această filozofie putea fi considerată ca inevitabilă. Cu toate acestea, dacă se presupune că teologia lui Sabelius sau a lui Pavel s-ar fi stabilit în Biserică în secolul al III-lea, diferența care ar fi fost creată între Biserică și elenism ar fi făcut imposibil ca religia Bisericii să devină religia Imperiului. Tradiția neoplatonică era produsul final al antichității și dispunea ca o forță vie de capitalul intelectual și moral al trecutului.

44. Ca erudiți "autentici" - iar aceasta era o trăsătură foarte caracteristică - ei aveau o mare grijă ca fiecare să aibă creditul amendamentelor sale asupra textului.

45. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit., Heresy 55*, ch. 1, p. 78: "Ei creează cărți false pentru propria lor înșelăciune."

46. Chiar și cei mai mari dascăli antignostici au ajuns la această viziune (vezi vol. II), dar nu concluziile eventuale ale adeptilor sectei lui Theodorus.

47. *Epistola lui Pavel către Evrei* 7 trebuie să fie consultată în întregime pentru a percepe chestiunea prezentă în contextul inclusiv. [NT]

48. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit., Heresy 55*, ch. 8.1 p. 84: [Cei din sectă spun că] "Noi trebuie să-i facem sacrificii lui Malhisedec astfel ca aceste

jertfe să fie oferite prin intermediul său în numele nostru și prin el să dobândim viața."

49. Vezi: *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy* 55, ch. 5, p. 82; *Ibid*, *Heresy*

67. 3, pp. 316 ff.

50. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy* 55, ch. 8. pp. 84 - 85

51. Vezi marea asemănare cu *The Pastor of Hermas*, Similitude 5, ch. 6 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 35 - 36. Argumentul citat aici este că Hristos a purificat omenirea prin faptul că a dat lumii legea primită de la Dumnezeu.

52. Tot fragmentul creează o impresie teologică și filozofică cu totul diferită.

53. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy* 55, ch. 9. p. 85 ff.

54. Autorul are îndoieli dacă textul din *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy* 55, ch. 9. p. 85 ff. este adevărata interpretare a teodosienilor a versetului din *Întâia epistolă a lui Pavel către Corinteni* 8:6. [NT]

55. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, op. cit., *Heresy* 55, ch. 8. p. 84:

"Această sectă, (i.e. secta adeptilor lui Theodotus - NT) își face jertfele în numele lui Melhisedec și afirmă că el este cel care neduce la Dumnezeu iar noi trebuie să jertfim prin intermediul lui Melhisedec fiindcă el este un arhonte al dreptății făurit în ceruri de către Dumnezeu exact în acest scop."

56. Hermas nu a făcut acest lucru atunci când a vorbit în termeni religioși numai despre un Fiul al lui Dumnezeu. *The Pastor of Hermas*, Similitude 9, in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 43 - 54.

57. Eusebius, *Church History* V 28.3 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, p. 246:

"...ei susțin că învățătorii timpurii și apostolii au primit și au propovăduit ceea ce ei susțin acum iar adevărul despre Evanghelie a fost păstrat până în vremurile lui Victor, cel de-al treisprezecelea episcop al Romei dar de la Zefirin, succesorul său, adevărul a fost corupt."

58. Eusebius, *Church History* V 28.4 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 246 - 247

59. Chiar și Tertullian a folosit formula hristologică a lui Hermas atunci când nu era implicat în apologetică sau în polemici împotriva gnosticilor.

60. Autorul menționează aici două fragmente din scrierea *De Montibus Sina et Sion* din secolul III și atribuită lui Ciprian. Adevăratul autor al acestei scrieri nu este cunoscut *De Montibus Sina et Sion* și contextul său merită un studiu academic fundamental. Vezi: A. M. Laato, *Jews and Christians in De Montibus Sina et Sion. An Approach to Early Latin Adversus Iudaeos Literature*, (Abo: Abo Akademi Univ., 1998) și critica de M. J. Edwards in *Journal of Theological Studies*, v. 50 (1999) pp. 774 - 776. [NT]

61. *The Confessions of St. Augustine* in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers* (Peabody. Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v.1, VII. 19, pp. 112 - 113 [NT]

62. *Ibid*. p. 113: "Dat fiind că Scrierile Sfinte au fost scrise cu adevărat, eu am recunoscut că omul perfect este în Hristos, nu numai trupul unui om, nu un trup uman cu un suflet sensibil ci însăși trupul omului, cu o importanță excelentă a naturii umane și o participare mai intensă a înțelepciunii; astfel, am crezut că

această ființă umană este cea preferată. Dar, Alypius și-a imaginat că Dumnezeu este acoperit cu carne iar Hristos nu era suflet...Mai târziu, după ce am perceput că aceasta este eroarea ereziei apolinare, el compilat și a moderat credință catolică. Eu recunosc că ceva mai târziu am învățat că prin expresia "Spiritul a devenit carne" adevărul catolic poate fi separat de minciuna lui Photius."

63. Origen, *Commentary on the Gospel of John* II, 2 in Alexander Roberts & als. (eds.) *The Ante - Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to 325 AD*, (NY: Scribner's Sons, 1912), v. 9, p. 329. Acest capitol poartă titlul "Cum Logosul este Dumnezeu". În acest capitol, Origen explică divinitatea Logosului și cum trebuie evitate erorile despre acest subiect. Dumnezeu cel Adevărat este unic iar creaturile sale sunt conform prototipului său. Imaginea tipică a acestor creaturi este Spiritul lui Dumnezeu. Aceste creaturi au anumite caracteristici ale prototipului divin dar Dumnezeu este unic. Cf. Evanghelia după Ioan 17:3. [NT]

64. Pamphilus, *Apology for Origen*, (transl. Th.P.Scheck), (Washington D.C.: Catholic University American Press, 2010), p. 39 ff. [NT] Despre Origen și monarhianști, vezi: H. Hagemann, *Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, (Freiburg in Brisgau: Herder, 1864), p. 300.

65. H. Hagemann, *ibid.*, p. 368

66. *Ex Libro Origenis, Epistolam ad Titum* in J.P.Migne (ed), *Patrologia Cursus Completus, Series Graeca* (Paris: Migne, 1857) v. 14, pp. 1304 - 1306: *Dar chiar și cei care spun că Domnul Isus a fost un om precunoscut și predestinat, care nu a existat substanțial și propriu-zis înainte de venirea cărnii, dar că omul care s-a născut din Tatăl avea doar divinitatea în sine, nu este chiar fără pericol ca aceste afirmații să nu fie asociate cu numărul credincioșilor din Biserică.* Fără îndoială, acest fragment nu trebuia să aplicat la adepții monarhianismului dinamic mai mult ca la descrierea citată a doctrinei lui Beryll. Este posibil să fi existat un tip interimar între monarhianismul dinamic și monarhianismul modalistic, conform căruia umanitatea precum și *deitas patri* în Isus Hristos era considerată ca personală.

67. Eusebius, *Church History* VI 33 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 277 - 278 [NT]

68. Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* III.7 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 81 - 82

69. Friedrich August Berthold Nitzsch, *Grundriss der Christilischen Dogmengeschichte*, (Berlin: Mittler, 1870), v. I, p. 202

70. Vezi nota 66 mai sus [NT]

71. Eusebius, *op.cit.*, VII 24, 5 p. 309. După Epifanie de Salamina, noi trebuie să înțelegem viitorul în proces de apariție. Adepții din răsărit ai milenarismului cu greu au recunoscut doctrina Logosului.

72. În secolul al III-lea, încă mai era prevalentă incertitudinea cu privire la hristologie. Această incertitudine poate fi observată tot timpul, atunci când luăm în considerație lucrări care nu au fost scrise de teologi. Această afirmație este corectă mai ales în cazul în care, după credință și Evanghelie, Sfântul Spirit a participat la conceperea lui Isus și a încurajat cele mai ciudate fraze despre divinitatea personală a lui Hristos și presupunea despre carnalitatea Logosului.

Vezi: *The Sibylline Oracles* (translated by Milton S. Terry), (NY: Hunt & Eaton, 1890), VI p. 159, V. 6 p. 127 [NT]

73. Autorul menționează aici bibliografia germană din secolele XVIII și XIX. Cf. M. Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, (London: Routledge, 2009, 2018); U. M. Lang, The Christological Controversy at the Synod of Antioch in 268 - 269, *Journal of Theological Studies*, v. 51 (2000), pp. 54 - 80.

74. Eusebius vorbește despre un grup întreg care atunci a putut să-și anuleze eterodoxia. Eusebius, *Church History* VII 28.2 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, p. 313. [NT]

75. *Magni et oecumenici concilii primi; acta omnia*, (Ingolstadii: Sartorii, 1576), p. 833 [NT]

76. Autorul discută aici pe larg problema documentelor despre actele Sinodului de la Antiohia și prezervarea lor bibliografică. În această notă ne referim la conciliile ținute la Antiohia în perioada 264 AD - 269 AD. Expoziția autorului merită să fie comparată cu articolul *Conciles d'Antioch* din A. Vacant & E. Mangenot (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, (Paris: Letouzey & Ané, 1909), v.1, p. 1433. [NT]

77. În continuare, autorul menționează o serie de enunțuri în limba greacă fără a menționa în mod precis sursa. Autorul menționează că, de fapt, Pavel de Samosata este citat de alte surse. După părerea noastră, sursa credibilă imediată din punct de vedere cronologic despre Pavel de Samosata este Eusebius, *Church History* VII 27 - 30 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 312 - 316. [NT] Cf. sursele moderne despre Pavel de Samosata:

H. J. Lawlor, The Sayings of Paul of Samosata, *Journal of Theological Studies*, v. 19 (1917), pp. 20 - 45; F.W.Norris, Paul of Samosata: "Procurator Ducenarius", *Journal of Theological Studies*, v. 35 (1984 ), pp. 50 - 70; U. M. Lang, The Christological Controversy at the Synod of Antioch in 268/269, *Journal of Theological Studies*, v. 51 (2000), pp. 54 - 80; R. L. Sample, The Christology of the Council of Antioch 268 CE Reconsidered, *Church History* v. 48 (1979), pp. 18 - 26. [NT]

78. Autorul discută aici fragmente din surse incerte. [NT]

79. Eusebius, *Church History* VII 30.10 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 314 - 315. [NT]

80. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit., Heresy 45*, v. 2, p. 681

81. Pe vremea controversei ariene, aceasta era o chestiune cunoscută. Semi-arieni au apelat evident la decizia sinodului de la Ancyra din 314 AD. Vezi: Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen* IV. 15 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody. Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 309 - 310; K. J. von Hefele, *A History of the Councils of the Church*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1872), v. 1. p. 118 ff, p. 199 ff.

82. Cf. Athanasius, in Ph. Schaff & H. Wallace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4

83. Basil, *Letters v.1 Letters 1-58*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926), letter 52, p. 327

84. Origen, *On Prayer* 15,16 in J.E.L.Oulton & H. Chadwick (eds.), *Alexandrian Christianity*, (Philadelphia: Westminster Press 1954), v. 2, pp. 269 - 273 [NT]

85. Eusebius, *Church History* VII 30.6, 16 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 314 - 315. [NT]
86. Martin Routh, *Reliquae Sacrae*, (Oxonii: Typographica Academico, 1846 ff.).
87. *Concilium Antiochenum in causa Pauli Samosatani* in Martin Routh, *Reliquae Sacrae*, (Oxonii: Typographica Academico, 1814, pp. 465 - 475); Origen, *De Principiis* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4. Cf. D. Giulea, Antioch 268 and its legacy in the fourth-century theological debates in *Harvard Theological Review* v. 111 (2018), pp. 192 -215. [NT]
88. Fără îndoială, aceste afirmații sunt formulate în stil biblic. Aceste afirmații erau preferate și editate prin exegeza doctă alexandrină care, în mod cert, era extrem de profund aliată cu speculația filozofică.
89. Adepții lui Pavel de Samosata nu mai erau considerați creștini chiar la începutul secolului al IV-lea. În consecință, ei au fost botezați din nou. Vezi Canonul 19 al Primului Conciliu Ecumenic de la Primul Conciliu de la Niceea din anul 325 AD: "Cu privire la adepții lui Pavel (de Samosata) care s-au refugiat în Biserica Catolică pentru a se pune la adăpost, decretul a fost că trebuie să fie botezați din nou, cu toate modalitățile. Dacă unii dintre ei, care în trecut au făcut parte din clerul lor, vor fi găsiți nevinovați și neprihăniți, să-i lăsăm să fie botezați din nou și să fie hirotonisiți de către Episcopul Bisericii Catolice. Dar, dacă examinarea dezvăluie că ei nu se potrivesc, ei trebuie să fie eliminați. În mod asemănător, aceeași regulă trebuie să fie aplicată în cazul diaconeselor lor și, în general, în cazul celor care au fost incluși în cler dar aceeași formă trebuie să fie observată. Prin termenul *diaconese* ne referim la cei care au preluat obiceiul dar care trebuie să fie considerați laici." The Canons of the 318 Holy Fathers assembled in the City of Nice in Bithynia" in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers. The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 14, p. 40. Despre termenul *diaconese*, vezi explicația de la pp. 41 - 42.
90. The Epistle of Alexander, Bishop of Alexandria to Alexander, Bishop of Constantinople in *The Ecclesiastical History* of Theodoret in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 3, pp. 35 - 41 [NT]
91. *Ibid.*
92. M. Routh, *op. cit.*
93. Vezi bibliografia modernă despre Theodore of Mopsuestia: J.L.Mckenzie, A New Study of Theodore of Mopsuestia, *Theological Studies* v. 10 (1949), pp. 394 - 408; F.G.McLeod, Theodore of Mopsuestia revisited, *Theological Studies* v. 61 (2000), pp. 447 - 480; .G.McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, (London: Routledge, 2008); A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009).
94. Pentru versiunea modernă, vezi: *Acta Archelai*, (Bristol, CT: ISD, 2001. Cf. Ch.H.Beeson, *Hegemonius Acta Archelai*, (Frankfurt am - Main: Salzwasser Verlag, 2020, reprint of 1906). [NT] Noi mai trebuie să comparăm și tratatele lui Aphraates, scrise cu puțin timp înainte de mijlocul secolului IV. Aphraates aderă la desemnarea lui Hristos ca Logos, după *Întâia Epistolă Sobornicească a lui Ioan* 1:1. Pe de altă parte, este foarte surprinzător că la autorul persan nu apare nici ceea mai vagă aluzie prin care noi putem percepe vreun răsunset al controverselor ariane.

95. Principalele fragmente despre acest subiect apar în capitolele 49 și 50 ale scrierii atribuite lui Hegemonius.
96. Ph. Carrington, *The Early Christian Church*, (Cambridge: University Press, 1957, 2011), 2 v; F. Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, (London: T. & T. Clark, 2007); J. O'Grady, *Early Christian Heresies*, NY: Barnes & Noble, 1994); W.G. Rusch, *The Trinitarian Controversy. Sources of early Christian thought*, (Augsburg: Fortress Publishers, 1980). Această listă sumară completează opiniile autorului datorită necesității de a actualiza scrierile academice care tratează subiectul curent. Pentru contextul tematic al subiectului discutat aici, vezi: Louis Duchene, *Early History of the Christian Church from its Foundation to the End of the Third Century*, (London: Murray, 1911 - 1914), 3 v.; John Wand, *A History of the Early Church to 500 AD*, (London: Taylor & Francis, 2008); D. Duff, *The Early Church. A History of Christianity in the First Six Centuries*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1891); K. R. Hagenbach, *Compendium of the History of Doctrines*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1850)
97. Ciprian, Epistola 72.4 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, p. 380. [NT]
98. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:6 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 128: "Ei vor face o mare tulburare în toată lumea, la toți credincioșii."
99. Tertullian, *Against Praxeas* 3 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, pp. 598 - 599. Origen afirmă că au apărut doctrine false și blasfemii care negau atribuțiile suplimentare ale Fiului față de cele ale Tatălui: Origen, *Commentary on the Gospel of John* II, 3 în A. Menzies (ed.), *The Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1896, 2004), v. 9, pp. 323 - 324. [NT] În altă parte (autorul nu menționează sursa sa - NT), Origen a făcut diferența între patru categorii de oameni din cadrul religiei: 1) cei care slujesc idoli; 2) cei care slujesc puteri angelice; 3) cei pentru care Isus este divinitatea inalterabilă; 4) cei ale căror gânduri se discipolează la divinitatea inalterabilă. Clement din Alexandria a relatat deja că existau creștini care erau îngroziți de erezie și au cerut să fie abandonat ca inutil și străin tot ceea ce nu avea o precădere directă în favoarea binecuvântării. Vezi: Clement of Alexandria, *Stromata* VI. 10 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 498 - 499. [NT]
100. În volumul I, autorul s-a referit la modalismul din cercurile de gnostici și encratiți, la frazele formulate în sens modalistic și la fragmente în care se afirmă că Dumnezeu (i.e. Hristos) a suferit. Este instructiv să reținem că dezvoltarea bisericilor marcionite și a comunităților montaniste a fost simultană cu dezvoltarea marii Biserici. Marcion nu a fost dogmatist, nu a fost interesat de chestiunea legăturii lui Hristos cu Dumnezeu cel superior. Astfel, nu este corect ca Marcion să fie inclus printre adepții modalismului, după cum a procedat Neander. Totuși, este cert că mai târziu adepții lui marcionismului din Apus au pledat partipasianismul. Prin urmare, adepții lui Marcion și Sabellius au fost adeseori clasificați împreună. Printre montaniștii de la Roma a existat în jurul anului 200 AD un partid montanist și un alt partid care pleda la fel ca Hippolytus. În fruntea primului partid se afla Aeschinas iar în fruntea celui de al doilea partid se afla Proculus. În *Philosophoumena* 10:26, Hippolytus afirmă că doctrina adepților lui Aeschinas este

identică cu cea a lui Noetus. Dacă Montanus și profetele predica modalismul este o chestiune mai curând inutilă. Fără îndoială, ei foloseau formule cu un ton modalist. În multe fragmente din scrierile originale din *Testamentele celor Doisprezece Patriarhi*, se vorbea despre aparența divinității iudaice printre cei din poporul lui Dumnezeu. Apoi, aceste fragmente au fost impregnate cu conținut creștin de către editorul creștin al acestor *Testamente*. Vezi: *The Testaments of the Twelve Patriarchs* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 8, pp. 9 - 38. [NT] În secolul al III-lea, modalismul a luat diverse forme, printre care concepția unei transformări formale a lui Dumnezeu în om și o posibilă tranziție formală reciprocă. O doctrină modalistică exclusivă a existat la început în Biserică, după lupta cu gnosticismul.

Aceste afirmații ale autorului pot fi completate cu o bibliografie modernă despre modalism. Vezi: D. K. Bernard, The Development of Modalism in Early Church History in *Journal of Early Christian History* v. 9 (2019), pp. 70 - 84; J.W. McClendon, *Systematic Theology Doctrine*, (Nashville: Abingdon, 1994); C. St. Layman, Tritheism and the Trinity in *Faith and Philosophy*, v. 5 (1988), pp. 291 - 298; J.C. Ayer, *A Source Book for Ancient Church History*, (Frankfurt am Main, Outlook Verlag, 2019); E.G.Hinson, Historical perspectives in Christology, *Review & Expositor* v. 88 (1991), p. 331; John K. Pfeiffer, The Formulation of the Apostles Creed in *Journal of Theology* v. 53 (2016). [NT]

101. Autorul menționează surse pe care le-a citat mai sus: Tertullian, *Against Praxeas* 3 in *op. cit.* v. 3 și

Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:6 in *op. cit.*, v. 5.

102. Evident, apologeții docti ai modalismului au adoptat metoda stoică. Prin urmare, Hippolytus a procedat corect atunci când a făcut legătura între Noetus și Heraclit, adică cu părintele cultului Stoa. Hagemann are meritul de a demonstra urmele logicii și metafizicii stoice în puținele relicve provenite de la adepții modalismului. Vezi: H. Hagemann, *Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in die Ersten Drei Jahrhunderten*, (Freiburg: Herder, 1864). Aplicare în domeniul teologiei a logicii nominaliste și metafizicii stoice este discreditată în controversa cu modalistii prin expresiile "știința necredincioșilor" sau "știința fără Dumnezeu". După părerea noastră (cf. nota 100 de mai sus), prezentul subiect merită să fie considerat în lumina referințelor moderne. Vezi: R. E. Heine, The Christology of Calixt, *Journal of Theological Studies (New Series)*, v. 49 (1998), pp. 56 - 91; R. E. Heine, Stoic Logic as Handmaid to Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John, *Journal of Theological Studies*, v. 44 (1993), pp. 90 - 117; W. G. Rusch (ed.), *The Trinitarian Controversy*, (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1980); J. Pelikan, Montanism and its Trinitarian Significance, *Church History* v. 25 (2), 1956, pp. 99 - 109; R.R.Hopkins, *How Greek Philosophy corrupted the Christian Concept of God*, (Springville, Utah: Cedar Fort, 2009); J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (NY: Continuum, 2006), R.D.Colle, The Triune God in C.E. Gunton (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, (Cambridge: University Press, 1997); J. Danielou S.J., The Philosophy of Philo, *Theological Studies*, v. 9 (1948), pp. 578 - 589. [NT]

103. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, pp. 128 - 131.

104. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, *op. cit.*, Book 2, Anacephalosis IV, p. 2 [NT]



105. Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* in *The Extant Works and Fragments of Hippolytus, Dogmatical and Historical* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 223. [NT]
106. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:6 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 126.
107. "După moartea lui Zefirin, Calixt a presupus că a ajuns la poziția la care a aspirat atât de mult și l-a excomunicat pe Sabellius pentru că nu avea opinii corecte (ortodoxe)", Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 130. Hippolytus l-a tratat cu respect pe Sabellius în comparație cu Calixt dar nu spune nimic despre propria sa excomunicare. Deci este posibil ca el și mica sa fracțiune să se fi separat de Calixt și, din punctul lor de vedere, l-au pus sub interdicție. Acest lucru nu s-ar fi putut petrece sub Papa Zefirin după cum reiese din *Philosophoumena* 9:11. Tot ceea ce putem deduce din *Philosophoumena* 7 este că fracțiunea lui a încetat să-l recunoască ca Papă chiar și pe Zefirin. Cf. bibliografia mai extinsă despre acest subiect: J.J.Döllinger, *Hippolytus and Calixt or the Church of Rome in the First Half of the Third Century*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1876); P. Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus*, (London: Continuum, 2003).
108. În contextul menționat mai sus s-a încercat separarea dintre nucleul istoric și descrierea tendențioasă a lui Hippolytus în *Philosophoumena*. Hippolytus nu a ascuns faptul că episcopii aveau marea masă de partea lor dar este evident până în prezent că episcopii doreau să protejeze Biserica de furia teologilor. În cadrul acestei acțiuni, ei au executat numai ceea ce funcția lor le solicita și au acționat în spiritul predecesorilor lor, pe vremea cărora numai acceptarea confesiunii eclesiastice, prescurtată sau extinsă, era decisivă. Dincolo de această limitare domnea libertatea. De asemenea, este evident că Hippolytus îl considera pe Zefirin și pe ceilalți drept ființe ignorante fiindcă ei nu aveau la noua cunoaștere teologică și la concepția "materială" despre Dumnezeu.
109. Cf. Tertullian, *Against Praxeas* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, pp. 597 - 632, inclusiv elucidări. [NT]
110. Acest paragraf este un rezumat al lucrării lui Tertullian *Against Praxeas, ibid.* După părerea noastră, afirmațiile autorului trebuie să fie considerate în contextul extins lucrărilor docte despre acest subiect. Vezi: P. Tillich, *A History of Christian Thought*, (NY: Simon & Schuster, 1967, 1968); R. E. Heine, The Christology of Callistus, *Journal of Theological Studies*, v. 49 (1998), pp. 56 - 91; K. Bracht, Product or Foundation? The Relationship between the Doctrine of the Holy Trinity and Christology in Hippolytus and Tertullian Debate with Monarchianism, *Acta Patristica et Byzantina* v. 18 (2007), pp. 14 - 31; St. E. Waers, *Monarchianism and Origen's Early Trinitarian Theology*, (Leiden: Brill, 2022); J. A. McGuckin, *The Path of Christianity: The First Thousand Years*, (Westmont, Ill: InterVarsity Press, 2017); A. Brent (ed.), *Supplements to Vigiliae Christianae*, (Leiden: Brill, 1995); H. Bettenson (ed.), *The Latin Christian Fathers*, (London: Oxford University Press, 1970); J. G. Riddell, The Heretics of the Church and the Recurring Heresies: Monarchianism and Sabellius, *Expository Times* v. 45 (1934), pp. 554 - 550; J. A. Faulkner, The First (or Monarchian) Conflict on the Divinity of Christ, *The Review and Expositor*, v. 7 (1910), pp. 331 - 344; M. Shlusser, The Scope of Patristicism in *Studia Patristica* v. 17 (1982), p. 169.
111. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:6 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 128.

112. Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 223; cf. Sancti Hippolyti, *Contra Haeresin Noeti Cujusdam* in J.P.Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, (Amboise: Migne, 1857), v. 10, p. 836 [NT]
113. Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* ch. I in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 223: "[El ] i-a spus lui Hristos că El este Tatăl și că Tatăl s-a născut, și a murit și a pierit."
114. *Ibid.* v. 5, ch. 2, p. 224: "Dacă îl mărturisesc pe Hristos ca Dumnezeu, atunci El este Tatăl, El este Dumnezeu. Dar Hristos, care este Dumnezeu, a suferit așa că atunci a suferit un tată, căci El a fost Tatăl."
115. *Ibid.*
116. Hippolytus se apără: "Atunci când spun *un altul* eu nu mă refer la faptul că există doi Dumnezei." *Ibid.*, ch. 11, p. 227. Cf. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:11 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 133. Din scrierea lui Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* reiese că monarhienii au fost împotriva doctrinei Logosului fiindcă aceasta ducea la doctrina gnostică a aeonilor. Hippolytus a fost nevoit să răspundă: "La ei sunt mulți zei care apar uneori." Hippolytus a aspirat să arate că "misterul existenței materiale" pe care el îl predica era diferit față de doctrina aeonilor. Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus*, *op. cit.* ch. 14, p. 228 [NT]
117. Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* ch. I in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 223 ff, îl face pe adversarul său să spună: "Atunci ce rău fac eu slăvindu-L pe Hristos?" Vezi, de asemenea, *Against the Heresy of one Noetus* 2 și 9, unde Hippolytus le spune oponentilor săi că Fiul trebuie să fie slujit așa cum a decis Dumnezeu în Sfintele Scripturi.
118. *Ibid.* ch. 15 p. 229: "Ioan într-adevăr vorbește despre Spirit dar printr-o alegorie".
119. *Ibid.* ch. 10, p. 227.
120. Noi percepem foarte clar aici că avem în fața noastră un modalism bine gândit și teologic și nu un modalism agramat. În speculațiile lor despre Melhisedec, adepții lui Theodotus, la fel ca Origen, doreau să se eleveze de la Isus cel crucificat la Fiul etern, asemănător cu Dumnezeu. Astfel, acești adepți ai lui modalismului au menționat concepția că Tatăl în sine trebuie să fie perceput în Isus pentru a fi unicul destinat pentru cei care îl puteau percepe.
121. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 10:27 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, pp. 149 - 150.
122. *Epistle of Ignatius to the Ephesians* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 1, p. 52: "Un doctor este trupesc și spiritual, născut și nenăscut, Dumnezeu născut în trup, adevărata viață în moarte, atât de la Maria cât și de la Dumnezeu, mai întâi suferind și apoi fără patimă, Isus Hristos."
123. "El spune că Tatăl a coborât în Fecioară, că S-a născut din Ea, că a suferit și este El însăși Isus Hristos." (Tertullian: *Against Praxeas* 1 in *op. cit.*, p. 597). "După vremea când s-a născut Tatăl și Tatăl a pătimit, se propovăduiește Dumnezeu Înșuși, Domnul Atotputernic, Isus Hristos." (Tertullian: *Against Praxeas* 2 in *op. cit.*, p. 598).
124. "Tu vei spune ce este cuvântul în afară de o voce și un sunet provenit din gură și, după cum spun gramaticienii, aer împrăștiat pentru urechea noastră dar pentru restul un fel de vid, un lucru gol și imaterial." (Tertullian: *Against Praxeas* 7 in *op.*

*cit.*, p. 602). [Având în vedere contextul teologic, termenul *word* a fost tradus *spirit* - NT]

125. Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 2 p. 598, 3 pp. 598 - 599, 13 pp. 607 - 609, 19. pp. 614 - 615, 23 pp. 618 - 620.

126. "Dacă cineva ar crede de aici că eu introduc o prolațiune a unui lucru din altul, replica mea este că adevărul nu trebuie să limiteze folosirea unui astfel de termen...fiindcă este folosit și de erezie." (Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 8 pp. 602 - 603).

127. Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 14 pp. 609 - 610, 15, pp. 610 - 611.

128. Ei fac apel la Exodul 33 (Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 14 pp. 609 - 610), Apocalipsa lui Ioan 1:8 (Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 17 pp. 612 - 613), Isaia 24:24 (Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 19 pp. 614 - 615),

Evangelhia după Ioan 10:30, 14: 9 - 10 (Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 20 pp. 615 - 617), Isaia 45:5 (Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 20 pp. 615 - 617).

129. Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 10 pp. 604 - 605: "El singur și-a făcut un Fiul."

130. Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 11 pp. 605 - 606: "Cine spune că Tatăl și Fiul sunt unul și același înseamnă că El s-a născut din Sine."

131. Din Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 10 pp. 604 - 605 (vezi nota 129 de mai sus - NT) reiese că monarhienii se refereau la acest citat drept o naștere paralelă din Virgină.

132. Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 27 pp. 623 - 624 afirmă: "Ei îi recunosc pe amândoi, Tatăl și Fiul, într-o singură persoană înțelegând că Fiul este trup, adică om, Hristos, iar Tatăl este Dumnezeu, duh, adică Dumnezeu, Hristos."

Tertullian, *ibid.* observa: "Cei care susțin că Tatăl și Fiul sunt unul și același încep deja să-i împartă, mai curând decât să-i unească. Poate că ei au învățat o asemenea monarhie de la Valentinus, pentru a face doi din Isus și din Hristos." În consecință, Tertullian încearcă să le răspundă adversarilor lui la acuzația acestora de dizolvare a curentului curentului monarhian. Atacul bazat pe presupunerea unei transformări a divinității în umanitate nu-i afectează pe acești monarhieni.

133. Vezi: Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 26, 27 pp. 621 - 624.

134. "Moartea nu provine din divinitate ci din substanța umană." Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 29 pp. 625 - 626.

135. Vezi: Tertullian: *Against Praxaes* in *op. cit.*, 23 pp. 618 - 620.

136. Hippolytus, *Philosophoumena or Refutation of All Heresies* 9:7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 128 ff; *ibid.* 9:11 p. 133 ff.

137. Autorul nu menționează sursa precisă a acestui citat. [NT]

138. Autorul observă aici că acest citat nu este complet. [NT]

139. Teologii catolici se străduiesc ca tezele lui Callistus să fie interpretate în mod niceean și să-l trateze pe Hippolytus ca diteist. Vezi: Abbé Le Hir, *Études bibliques*, (Paris: Albanel, 1869), v. 2, p. 383 [NT]

140. "Hristologia lui Origen" nu este o lucrare specifică a lui Origen ci un subiect de cercetare și sinteză. Vezi, de exemplu.: Origen, *Against Celsus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 4, p. 395 ff. Cf. M.L.Ruskin, *Christology in Context and Conflict. The Nature and Purpose of Christ in Origen's Polemical Theology*, (University of London: Proquest Dissertations Publishing, 2006). [NT]

141. Acest lucru poate fi perceput clar prin comparația hristologiei lui Tertullian și Hippolytus cu hristologia lui Irenaeus.

142. Tertullian, *Against Praxeas* 3 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 3, pp. 598 - 599; Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* in *The Extant Works and Fragments of Hippolytus, Dogmatical and Historical* 11 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 227. [NT]
143. Tertullian, *Against Praxeas* 8, 13 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 3, pp. 602 -603, pp. 607- 609. [NT] Același lucru este adevărat și despre Hippolytus. În cadrul atacurilor asupra modaliştilor, amândoi l-au luat în apărare pe Valentin. Acest lucru arată că doctrina Bisericii a modificat gnosticismul.
144. Tertullian, *Against Praxeas* 18 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 3, pp. 613 - 614. [NT]
145. Tertullian, *Against Praxeas* 2 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 3, p. 598. Hippolytus, *Against the Heresy of one Noetus* in *The Extant Works and Fragments of Hippolytus, Dogmatical and Historical* 1 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 5, p. 223. [NT]
146. Disputa monarhiană a fost susținută de ambele părți cu ajutorul dovezilor preluate din exegeză.
147. În *Symbolum*, "cel născut din Duhul Sfânt" trebuie să fie înțeles drept o explicație pentru expresia "Fiul lui Dumnezeu".
148. Tertullian, *Against Praxeas* 16 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 3, pp. 611 - 612. [NT]
149. În aceste circumstanțe, doctrina lui Sabellius va fi discutată în cadrul istoriei modalismului răsăritean.
150. Vezi: R. E. Heine, *op. cit.* [NT]
151. Hippolytus și Papa Pontian, a fost expulzați în Sardinia de împăratul Maximin Tracul.
152. Această lucrare denotă că adepții adoptianismului și ai modalismului încă nu existau și erau foarte periculoși la Roma. Pe de altă parte, ei nu erau în Biserica Catolică.
153. În acele vremuri, doctrina catolică despre Hristos era după cum urmează: Hristos a fost întotdeauna cu Tatăl dar El (provenit din esența lui Dumnezeu) a provenit din substanța Tatălui (*ex Patre*) cu scopul de a crea lumea. El a fost născut în carne iar astfel ca *Fiul lui Dumnezeu* și *Dumnezeu* a adopta un *homo*; astfel întotdeauna El este și *Filius Hominis*. Astfel, *Filius Dei* și *Filius homini* sunt entități care trebuie să fie separate drept două substanțe (*substantia divine - homo*) dar El este o unică persoană fiindcă, în mod deplin, a combinat, a unit și a fuzionat în entitatea sa cele două substanțe. La sfârșitul acestor evenimente, atunci când ar fi trebuit să supună totul în față sa, El ar fi trebuit să se supună în față Tatălui, să înapoieze tot și să fie contopit în El. De asemenea, este adevărat despre Sfântul Spirit că este o persoană (Paraclete) și provine din substanța Tatălui; Sfântul Spirit își primește sfera de activitate și puterea de la Fiul iar astfel este inferior față de Fiul, așa cum Fiul este inferior față de Dumnezeu. Dar, aceste trei entități sunt implantate în aceeași substanță și sunt unite prin dragoste și armonie. Astfel, există un unic Dumnezeu din care provin cele alte două entități - persoane.
154. M. J. Routh, *Reliquae Sacras*, (Oxonii: Typis Academici, 1814), v. 3, p. 373
155. J. P. Migne (ed.), *Tyrannii Rufinii Aquileiensis Presbyteri. Opera Omnia*, (Paris: Migne, 1849) ch. 19, pp. 356 - 357 [NT]
156. Vezi: Cyprian, *Three Books of Testimonies against the Jews* in Alexander Robertson & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library: Translations*

*of the Writings of the Fathers down to AD 325*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869) v. 8.2, Book II, p. 97 ff.

157. Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* III.7 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 81 - 82

158. Din nefericire, noi nu știm din care motive Papa a admis excomunicarea lui Origen sau dacă doctrina lui Origen despre supunere era considerată drept eretică la Roma.

159. Vezi: Commodian, *The Instructions of Commodianus in Favour of Christian Discipline* in Alexander Robertson & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1885, 2004), v. 4, pp. 199 ff.; Isabella Salvatore, (ed.), *Commodian, Carmen de doubos populis*, (Bologna: Patron, 2011). Despre contextul general al literaturii creștine din perioada discutată aici, vezi: Carolinne Write, *Early Christian Poets*, (London: Routledge, 2000); Pierre de Labriolle, *The History and Literature of Christianity*, (London: Routledge, 1924)

160. Vezi: O. Nicholson, *Arnobius and Lactantius* in F. Young, A. Louth & L. Ayres (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, (Cambridge: University Press, 2004), pp. 259 - 265; Mark Edwards, M. Goodman & Simon Price, *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, (Oxford: University Press, 1999, 2002), p. 197 ff. [NT]

161. Astfel, îi reamintim pe urmașii lui Theodotus de la Roma.

162. Lactantius, *The Divine Institutes* IV 6 - 30 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004), v. 7, pp. 105 - 134. [NT]. Firește, doctrina Logosului este elaborată în sens subordonat.

163. Commodian, *Carmen Apologeticum* 761

164. Vezi: Arnobius, *The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes* in Alexander Robertson & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), v. 19. Cf.: M. Bland Simmons, *Arnobius of Sicca: Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, (Oxford: Clarendon Press, 1995) [NT]

165. Vezi: Commodian, *Carmen Apologeticum* în ultimele capitole; Lactantius, *The Divine Institutes* in *op. cit.*, IV, 12 pp. 110 - 111, VII 21, pp. 216 ff.; Victorinus, *Commentary on the Apocalypse of the Blessed John* in Alexander Robertson & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1870), v. 18, p. 394 ff. [NT]

166. Cicero, *De natura deorum*, (transl. H. Rackham), (London: Heinemann, 1933) [NT]

167. Autorul se referă aici la scrierile lui Commodian, menționate mai sus la nota 159. [NT]

168. La Commodian putem lua notă de influența instituției de expiere, care determină măsura în care Biserica și Lumea (laică [NT]) sunt îmbinate.

169. Comentariul lui Victorinus despre Apocalipsă este cel mai vechi comentariu care a fost conservat. (*op. cit.* fn. 165)

170. Din acest punct de vedere, scrierile lui Arnobius sunt foarte instructive. Ca teolog, Arnobius nu înclina spre neoplatonism, în vremuri în care, în Orient, folosirea oricărei alte filozofii în dogmatica creștină era un lucru interzis ca atare, fiind considerat o erezie.

171. În această notă, autorul discută problema unei catacombe de la Roma, care ar fi fost mormântul monarhienilor modalistici. Pentru cercetările moderne ale

acestui subiect, vezi: Umberto Maria Fasola, *Die Domitilla - Katakomben und der Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus*, (Citta del Vaticano: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, 1989), p. 53 [NT]

172. Autorul menționează aici citate despre Sabellius din scrierile lui Novatian, Methodius, Arius, Ioan Damaschinul și Nicefor I. După părerea noastră, aceste citate și evaluări trebuie să fie actualizate din perspectiva studiilor academice moderne despre acest subiect. Vezi: J.G.Riddel, *The Heretics of the Church and Recurring Heresies: Monarchianism and Sabellius in Expository Times*, v. 45 (1934), pp. 544 - 550; W. A. Bienert, *Sabellius und Sabellianismus als Historisches Problem* in H.Ch. Brennecke & als. (eds.), *Festschrift für Luise Abramowski*, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1993), pp. 124 - 139; A.P.Martinich, *Identity and Trinity*, *The Journal of Religion*, v. 58 (1987), p. 169; G.C. Stead, *The Platonism of Arius*, *The Journal of Theological Studies*, v. 15 (1964), pp. 16 - 31; P. Tillich, *A History of Christian Thought from its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, (NY: Simon & Schuster, 1967, 1968); J.E. Brower & M. C. Rea, *Understanding the Trinity in Logos*, *Journal of Catholic Thought and Culture* v. 8 (2005), pp. 145 - 157; K. L. Johnson, *Sabellianism*, *The Encyclopedia of Christian Civilization*, (2012); J. Lebreton, *La théologie de la Trinité chez Saint Clement de Rome*, *Gregorium* v. 6 (1925), pp. 369 - 404. Pentru istoria hristologiei filozofice, vezi, de exemplu, H. P. Thyssen, *Philosophical Christology in the New Testament*, *Numen, International Review for the History of Religions*, v. 53 (2006), pp. 133 - 176; P. L. Holmer, *Philosophical Criticism and Christology*, *The Journal of Religion*, v. 34 (1954), pp. 88 - 100; V. M. Kärkkä, *Christology, A Global Introduction*, (Grand Rapids, Mi.: Baker Academic 2003). [NT]

173. Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra: ein Betrag zur Geschichte der Theologie*, (Gotha: F.A.Perthes, 1867). Cf.: J.T.Lienhard, *Marcellus of Ancyra in Modern Research*, *Theological Studies* v. 43 (1982), pp. 486 - 503; J.T.Liehard, *Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra and "Sabellius"*, *Church History* v. 58 (1989), pp. 157 - 167. [NT]

174. În lucrări valoroase din trecut au fost efectuate pentru a sprijini și pentru a combate sabellianismul iar astfel au fost afectate scrieri din Noul Testament și lucrări din literatura creștină primitivă. Vezi: G. H. Ettlinger, *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth Century Theology*, (Washington, D.C.: Catholic University of America, 1999); K. McCarthy Spoerl, *Appollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition*, *Journal of Theological Studies*, v. 45 (1994), pp. 546 - 568. [NT]

175. Eusebius, *op.cit.*, VII 6, p 295. Dionisie din Alexandria vorbește ca și cum doctrina sabeliană din vremea sa la Pentapolis ar fi fost nouă și necunoscută.

176. Această informație apare la Philaster, Theodoret și Nicefor I din Bizantin. Deci, acest lucru provine poate de la faptul că învățăturile lui Sabellius au avut un mare succes în Libia și la Pentapolis.

177. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit.*, v.1 Heresy 62.1.

178. Eusebius, *op.cit.*, VII 6, p. 295.

179. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit.* v. 2, pp. 125 - 126 [NT]

180. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit.*, v.1 Heresy 62.1

181. Th. Zahn, *op. cit.*, p. 213

182. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit.*

183. *Ibid.*

184. Athanasius, *Orationes contra Arianos* IV 25 in Ph. Schaff & H. Wallace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, p. 443 [NT]
185. Eusebius, *Contra Marcellus*. Vezi: J.T. Lienhard S.J., *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and the Fourth Century Theology*, (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1999). [NT]
186. Se pare că în jurul anului 300 AD, Sabellius a fost considerat eretic în tot Occidentul. Vezi: Methodius, Hegemonius, *Acta Archelai*, *op. cit.*
187. În această notă, autorul tratează conflictul dintre Dionisie de la Roma și Episcopul Dionisie din Alexandria. Vezi: Ch. L. Feltoe, *St. Dionysius of Alexandria: Letters and Treaties*, (Frankfurt am Main: Outlook 2020); D.M.Gwynn, *Dionysius of Rome, The Encyclopedia of Ancient History*, (2013); J. Corke-Webster, *The Roman persecutions in Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom* (2020), pp. 31 - 50. [NT]
188. Eusebius, *op.cit.*, VII 26.1, p. 311
189. Pentru contextul general al controversei, vezi: M.A. Haykin, *The Spirit of God*, (Leiden: Brill, 1999); M.Edwards, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, (London: Routledge, 2019) [NT]. Vezi, în special sursa relevantă, Athanasius, *De Sententia Dionysii* (On the Opinion of Dionysius) in Ph. Schaff & H. Wallace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, p. 173 ff.[NT]
190. Athanasius, *De Sententia* 10, *Ibid.*, pp. 179 - 180, *De Sententia* 16, *Ibid.*, p. 182 NT]
191. Athanasius, *De Sententia* 14 *Ibid.*, pp. 181 - 182 [NT]
192. Athanasius, *De Sententia* 16 *Ibid.*, p. 182 [NT]
193. Athanasius, *De Sententia* 18 *Ibid.*, p. 183 [NT]
194. *Ibid.*
195. Athanasius, *De Sententia* 14 -18 *Ibid.*, pp. 181 - 183 [NT]
196. Athanasius, *De Sententia* 15 *Ibid.*, p. 182 [NT]
197. Athanasius, *De Sententia* 18 *Ibid.*, p. 183 [NT]
198. Athanasius, *De Sententia* 23 *Ibid.*, p. 185 [NT]
199. Athanasius, *De Sententia* 17 *Ibid.*, p. 182 [NT]
200. Athanasius, *De Sententia* 20 - 21 *Ibid.*, pp. 183 - 184 [NT]
201. Vezi scrisoarea lui Dionysius din Alexandria către Fabian, Episcop în Antiohia în Ch. L. Feltoe (ed.), *Saint Dionysius of Alexandria: Letters and Treatises*, (London: MacMillan,1918), p. 35 ff [NT]
202. Vezi fragmentele din Eusebius, *op.cit.*, VII 24 - 25 pp. 308 - 311. Critica apocalipsei este o capodoperă. Vezi Dionysius, *On Promises* in Ch. L. Feltoe (ed.), *op.cit.*, p. 82 ff. [NT]
203. Vezi Dionysius, *On Nature* in Ch. L. Feltoe (ed.), *op.cit.*, p. 91 ff. [NT]
204. J.H.Freese, *The Library of Photius*, (London: MacMillan, 1920), v.1, p. 209
205. Eusebius, *op.cit.*, VII 32, p. 317 ff.
206. J.H.Freese, *op. cit.*, pp. 195 - 196. Lucrarea lui Theognostus din Alexandria este intitulată *Contururile binecuvântatului Theognostus din Alexandria, interpretator al Scrierilor*.
207. Scrierea lui Theognostus conține următoarele capitole: Tatăl și Creatorul; necesitatea ca Dumnezeu să aibă un Fiu; Sfântul Spirit; îngeri și demoni; eventualitatea și actualitatea incarnării; faptele creatoare ale lui Dumnezeu. Din descrierea lui Photius se pare că Theognostus a accentuat esențial renegarea opiniilor conform cărora materia este eternă iar incarnarea Logosului nu este

posibilă. Totuși, acestea sunt cele două teze cu care teologii neoplatonici din secolele IV și V au confruntat cunoașterea creștină. În ultimă instanță, această afirmație conține întreaga diferență fundamentală dintre neoplatonism și viziunile eclesiastilor dogmatici din Alexandria. Este foarte instructiv să fie reținut faptul că încă de la sfârșitul secolului al III-lea antiteza astfel stabilită a apărut clar la suprafață. Dacă Theognostus a respins viziunea că Eternul Dumnezeu a creat totul dintr-o materie eternă, acest lucru nu înseamnă neapărat că el a abandonat principiul lui Origen despre eternitatea materiei. Totuși este posibil ca Theognostus să fi adoptat o viziune mai moderată în comparație cu doctrina dascălului său.

208. Athanasius, *Defence of the Nicene Definition* in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, pp. 166 - 167 [NT]

209. Gregory of Nyssa, *Against Eunomius III* in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, p. 135 ff.

210. Athanasius, *Ad Serapionem de morte Aarii* in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, pp. 564 [NT]

211. În continuarea acestui paragraf, autorul menționează contribuția lui Hieracas la ideea creștină despre celibat. Cf.: D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*, (Oxford: Oxford University Press 2007); E.A.Clark, *Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in Early Christianity*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); M. Dunn, *The Emergence of Monasticism from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, (Malden, Ma.: Blackwell, 2000, 2003) [NT]

212. *Fragments from the Writings of Peter* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004), v. 6, pp. 280 - 283 [NT]

213. Până în prezent, noi nu am stabilit metoda urmată în perioada precedentă pentru colecționarea verdictelor mai vechi, provenite de la Părinții Bisericii și pentru prezentarea acestora drept precedente. Totuși, trebuie să reținem că Irenaeus și Clement au creat deja o mare delectare prin faptul că au apelat la seniori, la personalități istorice. Pentru ei, acest lucru a însemnat citarea din scrierile provenite de la discipolii Apostolilor. În Epistola Sinodului din Antiohia, Pavel de Samosata a fost acuzat că nu-i cinstește pe interpreții antici ai Spiritului Divin. (Eusebius, *op.cit.*, VII 30, pp. 313 - 316).

214. Pentru lucrările lui Grigore Taumaturgul, vezi: Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004) v. 6, pp. 7 - 74 [NT]

215. J. L. Compton, *Divine Impassibility in Eastern Patristic Thought* in J. Siemens & J. M. Brown (eds.), *Eastern Patristic Thought: Origen of Alexandria and Gregory Thaumaturgus*, (Cham, Suisse: Palgrave MacMillan, 2022), pp. 95 - 121. [NT]

216. Vezi: Gregory Thaumaturgus, *A Declaration of Faith* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004) v. 6, p. 7 [NT]

217. În cadrul aderenței sale necondiționate la Biblie, Origen a avut o atitudine oarecum corectivă față de pericolul de a trece cu totul la filozofie. Cu toate că a cunoscut filozofia, Origen nu a aspirat niciodată să fie mai mult decât un teolog scriptural. Origen a cerut adeptilor săi să renunțe la filozofie și să se dedice deplin Bibliei. Vezi: P.W.Martens, *Origen's Christology in the Context of the Second and*



Third Centuries in R.E.Heine & K.J. Torjesen (eds.), *The Oxford Handbook of Origen*, (Oxford: Oxford Handbooks, 2022); D. A. Giulea, Origen's Christology in Pre-Nicene Setting in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* v. 92 (2016), pp. 407 - 437 precum și bibliografia extensivă menționată în acest articol. [NT]

218. Există teologi din Răsărit care nu au scris împotriva lui Origen dar în scrierile lor apar semne că ar fi influențați de teologia alexandrină. Prin atitudinea lor, acești teologi din Răsărit se aseamănă cu Irenaeus și Hippolytus. În acest context trebuie menționat în mod deosebit Adamantius, autorul celor cinci dialoguri împotriva gnosticilor intitulate "De recta in deum fide" (*Despre credința dreaptă (ortodoxă) în Dumnezeu*). Pentru stadiul academic curent al acestei chestiuni, vezi: R.A. Pretty, *Adamantius, Dialogue on the True Faith of God*, (Leuven: Peeters, 1997); Clara L.E. Ramelli, Matter in the Dialogue of Adamantius. Origen's Heritage and Hylomorphism in A. Schiavoni - Palanciuc & Z. Zachhuber (eds.), *Platonism and Christianity in the Late Ancient Cosmology: God, Soul and Matter*, (Leiden: Brill, 2022) [NT]

219. Vezi bibliografia modernă despre Methodius: M.Hetény & P. Ivanic, The Contributions of Cyril and Methodius to Culture and Religion, *Religions* v. 12 (2021) p. 147 ff.; F. Dvornik, The Significance of the Missions of Cyril and Methodius, *Slavic Review* v. 23 (1964), pp. 195 - 211; E. Buonaiuti, The Ethics and Eschatology of Methodius of Olympus, *Harvard Theological Review* v. 14 (1921), pp. 255 - 266; T. A. Smith, *The Orthodox Christian World*, (Oxfordshire: Routledge, 2012), pp. 284 - 290. [NT]

220. Vezi: Alexander Roberts & James Donaldson (eds.) *The Writings of Methodius, Alexander of Lycopolis, Peter of Alexandria and Several Fragments*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), pp. 1 - 119, pp. 139 - 151. [NT]

221. Vezi: G. C. Soulis, The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs, *Dumbarton Oaks Papers*, v.19 (1965), pp. 19 - 43; D. Obolensky, The Heritage of Cyril and Methodius in Russia, *Dumbarton Oaks Papers*, v. 19 (1965), pp. 45 - 65; J Quasten (ed.), St Methodius, The Symposium; A Treatise on Chastity in J. Quasten & J. C. Plumpe (eds.), *Ancient Christian Writers*, (NY: Paulist Press, 1958), v. 27 [NT]

222. Vezi fragmentele extinse ale lui Methodius, *From the Discourse of Resurrection* în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.* pp. 139 - 151 (Vezi nota 220 de mai sus - [NT])

223. *Ibid.* Lupta lui Methodius împotriva lui Origen se prezintă drept o continuare a luptei lui Irenaeus împotriva gnosticilor. Parțial, lupta lui Methodius era cu privire despre aceleași probleme și erau folosite aceleași argumente și dovezi. În cele din urmă, gradul de elenizare al tranziției creștine a fost puțin tolerat în Biserică, la fel ca libertatea de acțiune a gnosticilor. Dar, în timp ce gnosticismul a fost eliminat în două sau trei generații, excluderea origenismului a fost mult mai prelungită. Prin urmare, o parte mai mare din teologia lui Origen a trecut în domeniul sistemului revelat al doctrinei ecleziastice.

224. Vezi: *Banchetul celor zece virgine* cap. 3.6 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.* pp. 25 - 26 (Vezi nota 220 de mai sus - [NT])

225. Vezi: *Banchetul celor zece virgine* cap. 3.5 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.* pp. 24 - 25 (Vezi nota 220 de mai sus - [NT])

226. Expunerile lui Methodius despre concupiscență, păcat și moarte sunt foarte diferite față de expunerile lui Origen. (Despre moarte ca modalitate de mântuire, vezi Methodius, *From the Discourse of Resurrection* în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.* pp. 139 - 151 (Vezi nota 220 de mai sus - [NT])). Aceste

expuneri ale lui Methodius se aseamănă cu cele ale Irenaeus dar Methodius susține, după se obișnuia în aceea perioadă, că lipsa de păcătoșenie era imposibilă chiar și pentru creștini. Această concepție corespunde cu opinia lui Methodius conform căreia creștinismul este un cult al misterelor în care consacrarea este atribuită neîncetat asupra celor renăscuți, în legătură cu care Methodius a făcut referință la *Epistola lui Pavel către Romani* 7:18.

227. Această formulă nu era cu totul absentă în vremurile precedente. După cum am remarcat mai sus, individualismul extremist apare și la Origen.

228. Methodius, *Banchetul celor zece virgine* cap. 8 Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.* p. 74 - 75 (Vezi nota 220 de mai sus - [NT])

229. Ibid., ch. 1 pp. 4 - 5 (Vezi nota 220 de mai sus - [NT]): "Virginitatea este excepțional de măreață, minunată și glorioasă."

230. Pentru Biserica din Răsărit, teologia lui Methodius a fost o profecție a viitorului, după cum a fost teologia lui Tertullian pentru Biserica din Occident. Metoda sa de a combina tradiția și speculația nu a fost pe deplin împlinită nici măcar în secolul al IV-lea de către cei din Cappadocia. Chiril din Alexandria și cei de acest gen au fost primii care s-au asemănat cu el. Methodius este faza finală a teologiei elene.

231. Vezi nota 219 pentru bibliografia despre Methodius precum și următoarele lucrări: M. Williams, *Methodius*, *The Encyclopedia of Ancient History*, (2013); T.D. Barnes, Methodius, Maximus and Valentinus, *The Journal of Theological studies* v. 30 (1979), pp. 47 - 55; D. Krausmüller, Sleeping Souls and Living Corpses: Patriarchal Methodius' Defence of the Cult of Saints, *Byzantion*, v. 85 (2015), pp. 143 - 155; I. Boba, The Episcopacy of St. Methodius, *Slavic Studies*, v. 26 (1967), pp. 85 - 97; L. G. Patterson, *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom and Life of Christ*, (Washington D.C.: Catholic University of America, 1997) [NT]

232. Este posibil și chiar probabil ca în această perioadă să fi fost stabilite pentru prima oară credințele în multe Biserici. Istoria despre elevarea credințelor în Răsărit, dincolo de formula baptsamală, este obscură. Desigur, întotdeauna au existat detalii despre formulele hristologice dar problemă este dacă aceste formule au fost introduse în formula baptsamală. (Istoria credințelor este un subiect esențial. Vezi bibliografia modernă: D. Fairbairn & R.M.Reeves, *The Story of Creeds and Confessions. Tracing the Development of the Christian Faith*, (Grand Rapids, Mi.: Baker Academic, 2019); J. H. Leith (ed.), *Creeds of the Churches: a Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1982); J. Pelikan, *Credo: Historical and Theological Guide; Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, (New Haven: Yale University Press, 2003); F.M.Young, *The Making of the Creeds*, (London: S.C.M. Press, 2002); P.R.Hinlicky, *Divine Complexity. The Rise of Creedal Christianity*, (Minneapolis, MN: Fortress Press 2011) [NT])

233. În cadrul acestei note foarte extinse, autorul discută modul de stabilire a credințelor și rolul Bisericii în acest proces. Vezi bibliografia modernă:

R.J.Rushdoony, *The Foundations of Social Order. Studies in the Creeds and Councils of the Early Church*, (Vallecito, Cal.: Chalcedon, 1991); G. Keith, The Formulation of Creeds in the Early Church, *Themelios* v. 24 (1998), pp. 13 - 34; W. Kinzig & M.Vinzent, Recent Research on the Origin of the Creed, *Journal of Theological Studies* v. 50 (1999), pp. 535 - 559; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1964, 2001) [NT]

234. Autorul menționează aici un citat extins în limba greacă, fără să menționeze exact sursa. Pentru scrierile lui Grigore de Nyssa, vezi: Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004) v. 5: *Gregory of Nissa, Dogmatic Treatises etc.* Autorul exprimă o oarecare critică cu privire la dogmatica lui Grigore de Nyssa. Cf. bibliografia modernă despre Grigore de Nyssa: A. Radde - Gallwitz, *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works. A Literary Study*, (Oxford: Oxford University Press, 2018); Mark Weedman, The Polemical Context of Gregory of Nyssa's Doctrine of Divine Infinity, *Journal of Early Christian Studies*, v.18 (2010), pp. 81 - 104 [NT].
235. The Epistle of Alexander, Bishop of Alexandria to Alexander, Bishop of Constantinople in *The Ecclesiastical History of Theodoret* in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 3, pp. 35 - 41 [NT]
236. Vezi bibliografia modernă: W. Sanday, Recent Research on the Origin of the Creed, *Journal of Theological Studies*, v. 1 (1899), pp. 3 - 22; A. Javal, The Fourth Century Jerusalem Catechesis and the Development of the Creed, *Studia Patristica*, v. 30 (1996), pp. 296 - 305; John H. Leith (ed.), *Creeds of Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, (Chicago: Aldine Publishing Co., 1963); D. L. Holland, The Creeds of Niceea and Constantinople Re-examined, *Church History* v. 38 (1969), pp. 248 - 261. [NT]

## **Partea a II-a : Dezvoltarea dogmei în Biserică**

## **Secția I: Istoria dezvoltării dogmei ca doctrina Dumnezeu - om, pe baza teologiei naturale**

### **Capitolul I**

#### **Situația istorică (1)**

Prima divizare esențială din istoria dogmelor s-a încheiat cu adoptarea doctrinei despre Logos drept dogma principală a Bisericii și, în Răsărit, cu revizia formulelor de credință, sub influența teologiei filozofice. Testamentul creștinismului timpuriu (Sfintele Scripturi) și testamentul antic (Speculația neoplatonică) erau legate apropiat și, după cum se pare, în mod inseparabil, în marile Biserici din Răsărit. Sistemul doctrinar stabilit de Biserică în secolul al III-lea corespunde cu Biserica a cărei structuri păreau complete în aceea perioadă. După cum forțele politice ale Imperiului Roman au fost conservate în Biserica Catolică, forțele spirituale ale antichității au fost conservate în credința sa. Aceste două elemente trebuiau să fie dotate cu strălucirea divină pentru a supraviețui furtunilor și pentru a trăi în ruinele din toată lumea. (2) Dar, sub nici o formă, creștinismul nu a fost cu totul elenizat în catolicism. Atacurile lui Porfir și Julius Africanus dovedesc acest lucru. Fără îndoială, toate instituțiile și ideile care erau considerate necesare au fost din ce în ce mai mult incluse în "tradiția apostolică". Dar, având în vedere că Vechiul Testament și Scrierile creștine de la începuturi au fost incluse în tradiție, aceste elemente cu adevărat sprijineau perceperea Evangheliei care, cu siguranță, a fost umbrită în Gnosis și în *Noua Lege*. Cu toate că a fost agresată cu multă sinceritate la începuturile sale, teologia lui Origen era considerată în Răsărit drept un model și o sursă inepuizabilă a teologiei ecleziastice, pe măsura în care se dorea un sistem doct. Nici măcar adversarii acestei teologii, precum Methodius, nu se puteau eschiva de la influența lui Origen. Dintre numeroasele formule pe care Biserica le poseda, au fost elaborate mai intens confesiunile folosite în cultul și instrucțiunile Bisericii iar astfel le-a fost atribuită o anumită autoritate apostolică, spre deosebire de ebionitism și sabelianism. În Apus nu s-a mers atât de departe, cu toate că Apusul era complet lipsit de apărare față de "avansurile" provenite de la Biserica din Estul Imperiului. Anumite concepții teologice și hristologice la care și Biserica din Occident adera au făcut imposibilă orice mișcare contradictorie, cu toate că mulți tutori, propovăduitori și apologeți au pășit uneori pe propria lor cale; în doctrinele lor despre Hristos și mântuire, ei au combinat tradiții creștine demodate cu filozofia populară din Occident. În ceea ce privește metafizica teologică inclusă în formulele oficiale ale Bisericii, în cele din urmă era vorba numai de o diferență de grad. Această diferență apărea la cei mai neinteresați și la cei mai incuți, care erau conservativi în instinctele lor și considerau cu neîncredere teologia lui Origen. Cu o perfectă simplitate, ei considerau că formulele lor ("Tatăl, Fiul și Duhul - unicul Dumnezeu"; "Hristos, Logosul, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu"; "*Duae substantiae*"; "Dumnezeu, Isus și omul") constituie credința care nu trebuia deloc să fie explicată. Ca regulă, filozofia speculativă era un element slab în sistemul religios din Occident. În locul acestui sistem, Occidentul lui Tertullian deținea o serie de "planuri" juridice, destinate să aibă un mare viitor.

Cu toate că au existat interese practice și teoretice foarte diferite, în ciuda dezvoltării chestiunilor bisericești, creștinii din Răsărit și din Apus aveau sentimentul că ei aparțin de o unică Biserică unită. În cele din urmă, controversele legate de Novatian și Pavel de Samosata au avut ca rezultat întărirea sentimentului de unitate creștină, cu toate că o parte semnificativă s-a separat. Aceste controverse au demonstrat clar identitatea esențială a pozițiilor deținute de comunitățile din Răsărit și din Apus despre lume și solicitarea unor mijloace identice în acest scop. Comunitățile de peste tot au adoptat caracterul Bisericii din toată lumea. Uniunea dintre aceste Biserici a conservat toate caracteristicile unei societăți politice și, în același timp, caracteristicile unei instituții disciplinare, înzestrată cu sancțiuni sacre și pedepse groaznice, în care independența individuală era pierdută. Pe măsura în care această confederație a creștinilor s-a adoptat la relațiile civile, naționale și politice pentru a se menține și pentru a se fortifica, integritatea Bisericii era periclitată grav atunci când aceste relații au pierdut ultimele lor elemente de unitate, la prăbușirea Imperiului. În primul rând, marea separare dintre Imperiul din Răsărit și Imperiul din Apus nu putea să nu prejudicieze Biserica. Spre mijlocul secolului al III-lea, în ciuda nemulțumirii din interiorul său, Biserica s-a menținut unită mai mult decât Imperiul. În secolul al IV-lea, uniunea Bisericii a continuat să fie menținută de mari împărați și teologi influenți.

Pe lângă constituția episcopală, realizată strict și uniform, fundamentul comun al Bisericilor provenea de la recunoașterea acelorași autorități și modele, evaluarea uniformă a riturilor sacramentale și o puternică tendință spre ascetism, în scopul unei vieți viitoare. La început, regulile episcopale fundamentale erau stabilite pentru diversele forțe care formau o amenințare de zguduire a Imperiului și, prin urmare, a Bisericii din Imperiu. Totuși, acest fundament nu era suficient. Se poate demonstra cu ușurință că elementele sale componente nu puteau să garanteze unitatea Bisericii și să apere creștinismul ecleziastic în decursul unei perioade extinse.

Cele două Testamente, combinate prin dovezi profetice și explicații alegorice, au preluat primul loc și, strict vorbind, unicul loc printre scrierile autoritare. Dar, extinderea lor nu era decisă absolut iar interpretarea lor era cu totul incertă. Mai mult de atât, sub nici o formă nu a fost definit scopul care urma să fie atribuit "tradiției apostolice", adică iluzia antichității, fiindcă iluzia despre suficiența Sfintelor Scripturi era plasată, din punct de vedere teoretic, dincolo de orice îndoială. Dar, atunci când lacunele elementare erau resimțite de majoritate și era necesar să fie rectificate, atunci când o sancțiune care acorda certitudine era necesară pentru secularizare (laicizare), oamenii nu s-au turmentat să găsească precedente în Sfânta Scriptură pentru ceea ce era nou. Ei au revenit direct la apostoli și au dedus din tradițiile secrete ceea ce tradiția nu a procedat vreodată. Imense sfere de activitate ecleziastică, care includeau instituții noi și extinse, adică acceptarea obiceiurilor naționale și practicile sectelor păgâne, au fost astfel plasate sub "sancțiunea apostolică", fără să fie creată o oarecare controversă care merită să fie menționată. Acest lucru este adevărat cu privire la ritualul de cult și la disciplina ecleziastică. De la începutul secolului al III-lea, "Canoanele sacre" sau "Canoanele apostolice" formau o instanță de apel care, practic, era de grad egal cu Sfintele Scrieri și care, mai ales în Orient, își propaga extensiv protecția asupra obiceiurilor naționale și asupra obiceiurilor tradiționale, împotriva atacurilor de orice gen. Evident, autoritățile obținute astfel erau destinate să separe, în cele din urmă, Bisericile din diversele popoare.

În acest mod, ceea mai rudimentară superstiție era consacrată ca "apostolică" prin decrete apostolice sau era legitimizată ulterior prin Vechiul Testament. Începând din mijlocul secolului al III-lea, ceea mai rudimentară superstiție a urcat din straturile inferioare ale creștinismului până la straturile superioare ale creștinismului, care și-au pierdut întreaga lor stabilitate spirituală. În secolul IV, atunci când Biserica și Statul s-au fuzionat, a fost atribuit Bisericii tot ceea era în precedent era considerat venerabil sau sfânt. Odată cu supunerea față de Biserică, Statul a solicitat o atitudine indulgentă. Creștinismul, religia rațiunii pure și a celei mai stricte moralități, după cum a fost descrisă de apologeții antici, s-a transformat cu mult înainte într-o religie a celor mai puternice rituri, a celor mai misterioase modalități și a unei sanctități exterioare. Tradiția istorică a lui Hristos și întemeierea creștinismului s-au transformat într-o romanță istorică îmbinată cu religia și a acceptat permanent noi episoade. Curentul istoriei mântuitoare s-a terminat într-o mlaștină cu nenumărate și confuze povești sfinte, care au inclus ficțiuni păgâne și povești despre deități și eroi. Orice rit sfânt tradițional a devenit centrul unor ceremonii sacre și orice decadentă morală era acoperită de aparatul religios crescent. Ideea despre iertarea păcatelor era pentru mulți o acoperire pentru frivolitate și ticăloșie. Este foarte probabil ca până în mijlocul secolului III, orice creștin catolic era un monoteist original. Această afirmație nu mai poate fi făcută despre generațiile următoare, care au fost împinse în Biserică. Într-adevăr, politeismul și-a pierdut denumirea dar nu influența în Biserică din secolul al IV-lea. Cu toate că au fost botezate, mase considerabile și-au păstrat pietatea cu care erau obișnuite. Preoții creștini trebuiau să respecte și să adapteze superstiția pentru a păstra conducerea în mâinile lor. Pentru teologi, nu era deloc greu să descopere în Vechiul Testament, în numeroase viziuni și obiceiuri din antichitatea creștină antice, mijloacele necesare pentru justificarea elementelor noi, străine și absurde. Miracolele se petreceau zilnic: acestea erau miracole barbare detestabile, orientate spre cele mai josnice instincte și ofensive chiar față de spiritele clar moderate. (3) Religia creștină amenința să devină un nou păgânism (4) dar, în același timp, își ruina unitatea și caracterul specific. Preoții și teologii dețineau întotdeauna frâiele dar dizolvarea era un pericol pentru unica Biserică nedivizată care înconjură Imperiul. Riturile locale, obiceiurile și tradițiile consacrate drept creștine în fiecare provincie, nu puteau fi stabilite fără nici o contrabalantă decisă.

Unde putea fi găsită o astfel de contrabalantă? În constituție? Aceasta era, într-adevăr, o structură stabilă, care consolida intens creștinismul. Totuși, chiar în aceste condiții, constituția creștină avea unele domenii prin care au reușit să pătrundă forțe centrifugale și destructive pentru unitate. Tronul episcopal încuraja îndrăgirea puterii și ambiția. Atunci când pericolul de dezmembrare în episcopatele independente a fost confruntat de o conducere metropolitană rigidă, s-a deschis calea pentru ambiția mareață care dorea să dețină supremația și influența absolută în provincie și aspira la dominația puterilor civile și a provinciilor învecinate. Patriarhii și metropolitani care funcționau ca "Stăpânitori prin moștenire" (*Dynastai*) nu mai protejau ci subminau unitatea Bisericii. Marii episcopi de la Roma și Alexandria, care aspirau să domine în Biserică pentru a conserva unitatea și independența Bisericii, s-au implicat într-o politică ambițioasă și au creat diviziune. Împărații erau cu adevărat patronii uniunii și aveau la dispoziție modalitatea supremă inventată de ei: Conciliul Ecumenic. În toate cazurile, Conciliul Ecumenic era o instituție politică, inventată de cei mai mari politicieni, o sabie cu două tăișuri care apăra unitate periclitată a Bisericii cu prețul independenței.

Oare relația de uniune, domeniul comun, nu trebuia să fie descoperit în idealul comun, în speranța specifică pentru o viitoare viață și în ascetism? În mod cert, această legătură era puternică. Biserica ar fi reușit cu greu să urmeze calea liberă deschisă de Constantin dacă nu ar fi avut în esența sa, alături de făgăduielile transcendente, o forță în fața căreia toată lumea trebuia să se încline, chiar și cu reticență, fie ei greci sau barbari, politeiști sau monoteiști, culti sau inculti. Această forță era ascetismul culminat în monahism. După o evoluție complicată, lumea antică a ajuns la ceea mai amarnică critică și la cel amarnic dezgust față de propria sa existență. În nici o altă credință, religia în sine nu era la fel de efectiv implicată cu ascetismul; în nici o altă credință, ascetismul nu a ajuns să fie la fel de puternic, pe primul front și nu s-a înclinat cu atâta docilitate față de stăpânirea eclesiastică, așa cum a fost cazul catolicismului. O religie formată numai dintr-o comuniune sacramentală nu ar fi putut dobândi supunerea celor cu o viziune mai clară și a celor mai sinceri. Religia care ar fi impus tuturor, drept o datorie absolută, împlinirea perfectă a legii morale pozitive, nu ar fi rezistat. Religia care ar fi poruncit tuturor în mod egal să renunțe la lume ar fi devenit obiectul de ostilitate al lumii. Dar, religia care și-a clasificat membrii în categoriile de preoți, călugări și laici, care a adoptat o pietate în trei grade de inițiați, perfecți și *novices* a fost religia care a reușit în ceea mai dificilă misiune: reconcilierea dintre preot și călugăr (5), admiterea laicului în binecuvântările lor. Această religie era superioară față de restul religiilor și, în cadrul organizării sale stabilită în general, poseda o puternică relație de asociere.

În prezent, protestanții își pot forma cu greu o concepție despre forța ascetismului asupra spiritului în secolele IV - V sau despre modul în care ascetismul a influențat imaginația, gândirea și întreaga existență. În mod fundamental, numai abstenența era tratată iar restul era numai o chestiune secundară fiindcă totul era ușor pentru cine a renunțat. Renunțul la jugul sclavagist al păcatului (*servile peccati iugum discutere*) era formula creștinilor, în legătură cu care exista o unanimitate excepțională, fie că privim la hamalul creștin copt al dascălului elen, la episcopul din Hippo, la Ieronim, la prezbiterul roman sau la biograful Sfântului Martin (Martin cel Milostiv). Virginitatea era virtutea specific creștină și esența tuturor virtuților. În cadrul acestei credințe a fost rezumată semnificația legii evanghelice. (6) Legea evanghelică culmina cu virginitatea dar deținea toate promisiunile. Învățătura lui Methodius, conform căreia legea evanghelică pregătea sufletul pentru a fi mireasa lui Hristos a fost repetată de toată lumea, începând din secolul al IV-lea. Virginitatea este elementul fundamental al entităților de mire (Hristos) și mireasă (sufletul). Această formulare este repetată permanent de către cei mai importanți dascăli din Răsărit și Apus și este elementul principal pentru expunerea scrierii *Cântarea Cântărilor*, în care apare un individualism religios surprinzător și o dragoste pasională pentru Hristos. (7)

Idealul ascetic, mai ales în Occident, nu a reușit să se stabilească fără conflicte drastice și a camuflat în cadrul său pericole pentru Biserică. Ascetismul pune pericolul de a deveni un scop în sine și să se desprindă de fundamentul istoric al religiei creștine. Atunci când a permis creștinismul provenit din "perfecțiune", Biserica a declarat că marea majoritate a instituțiilor sale divine și apostolice erau "instrumente" nesemnificative pentru cel care a decis să renunțe la lume și să se pregătească pentru eternitate. Cei stabiliți în Egipt, care aspirau să primească mântuirea prin propria tortură, periclita, în cele din urmă, nu mai puțin ca marile populații care s-au supus numai unor ritualuri sacramentale și, cu acordul

preoților, au inclus în creștinism orice ce le plăcea lor. Exista eventualitatea, care era un pericol iminent, ca idealul ascetic să piardă orice legătură netulburată cu Isus Hristos. Ascetismul a fost proclamat de cunoașterea elenă dar, în acest caz, a dispărut elementul caracteristic comun al religiei: un ideal strict negativ al vieții, care nu avea o dependență esențială față de istorie, nu putea să constituie un angajament pentru o legătură durabilă,

Cunoștiințele noastre despre situația internă din Biserică sunt foarte deficitare pentru perioada în care Constantin cel Mare a decis ca Biserica să fie sprijinul Imperiului. Dar, ceea ce știm este suficient pentru a stabili că solidaritatea internă nu corespundea sub nici o formă cu solidaritatea externă. Noi putem afirma mai precis că Bisericile din Răsărit erau în pericol de a recădea în laicitate nu numai în formele de acțiune lumești. (8) După cum stăteau lucrurile în aceea perioadă, pericolul era mai mare. Teologia, singura forță care mai putea apăra puternic caracterul specific al religiei, se afla în momentul în care dizolva religia și o abandona în favoarea lumii laice.

Noi am descris deja în acest volum starea teologiei din Răsărit de la începutul secolului al IV-lea. Concepțiile credinței, care au început și s-au terminat cu personalitatea istorică a lui Isus Hristos, au fost condamnate odată cu tentativele nestudioase sau filozofice de a identifica persoana lui Isus cu Divinitatea. (9) Teologia realistă și eclectică a lui Irenaeus avea probabil foarte puțini apologeți în Occident. Teoria de genul apologetic a triumfat și toți gânditorii se aflau sub influența lui Origen dar geniul acestei mari personalități era prea puternic pentru cei care l-au urmat. Sistemul lui Origen era important din trei perspective: a) distingerea definită dintre Pistis (credință) și Gnosis (rațiune), considerate separat de Origen și care se uneau numai prin unirea scopului; b) prin materialul abundent inclus în speculațiile sale, Origen a demonstrat conservatismul său, prezentat cu ceea ce era valoros precum și echilibrul cu care a știut să-l conserve printre factorii diferiți din sistemul său, prin conectarea acestor factori la un scop unic și uniform; c) amprenta biblică plasată de el prin aderența strictă la textul Sfintei Scripturi. Cei care l-au urmat pe Origen au introdus schimbări în toate aceste aspecte, ceea mai importantă fiind amalgamul dintre Pistis (credință) și Gnosis (rațiune), dintre credință și teologie. Pentru Origen, diferența dintre credința Bisericii și cunoașterea credinței a rămas permanentă dar, în următoarea perioadă, după precedentul lui Methodius și în contradicție cu Basil, s-a considerat că aceste idei trebuie să fie identice. În cadrul acestor eforturi, s-au ciocnit tendințe reacționare și tendințe progresive. Credința era formulată cu formulele teologiei lui Origen iar elementul rațional (Gnosis) urma să se oprească în anumite domenii ale tradiției și să le accepte necondiționat. Scopul era descoperirea unui nou medium care să fie simultan tradiție și speculație, Pistis și Gnosis. Fără îndoială, acest efort era justificat prin împlinirea unei schimbări antecedente și promovată personal de Origen: includerea doctrinei despre Logos în credința oamenilor "simpli". Acești creștini simpli posedau deja o dogmă formulată prin exegeză și speculație, care îi confrunta cu o autoritate externă, o lege a credinței. Această creație și-a forțat calea de la circomferința ecleziastică spre centru. Diferența esențială dintre o doctrină tradițională a Bisericii și o cunoaștere a religiei pune în contradicție întreaga tradiție bisericească, după cum a fost stabilită în lupta cu gnosticismul. Dar, la început, amalgamul reciproc a creat un fel de stagnație. Această interacțiune reciprocă prezenta pericolul de a face ca religia să-și piardă certitudinea, ca speculația să devină forța de raționalizare iar Biserica să-și piardă unitatea confesiunii sale. Dacă luăm în considerație noile formule religioase, puse



în circulație în jurul anului 300 AD și dacă facem comparația între teologiile din aceea perioadă, despre care, din păcate, avem numai cunoștiințe parțiale (teologiile provăduitorilor din Alexandria, Grigore Taumaturgul, Lucian, Methodius, Hieracas), noi constatăm un mare număr de forme extrem de diferite. În condițiile unor astfel de oscilări, cum putea să persiste unitatea Bisericii? Chiar dacă a continuat, oare creștinismul a fost cel care a furnizat elementul comun?

Acest subiect ne poartă la cel de-al doilea subiect. Origen a recunoscut deplina semnificația a lui Hristos cel istoric pentru studiul credinței (Pistis), în timp ce el orienta elementul gnostic spre eternul Logos. În acest moment au reapărut incertitudini și exista pericolul ca Hristos cel istoric să treacă pe plan secundar. Noi putem observa acest element în scrierilor a doi urmași care nu aveau nici o afinitate reciprocă. În celebra sa scriere despre simbol, Grigore Taumaturgul a tratat Logosul "separat de carne"; Methodius intenționa să declare adevărul sublim atunci când a solicitat ca Hristos să fie născut "conștient" în fiecare om, care trebuie să devină Hristos prin propria sa implicare în Hristos. În viziunea lui Origen, interesul cosmologic și interesul soteriologic se echilibrău reciproc. Noi recunoaștem acest lucru în formulele lui Origen referitoare la Logos dar și aici a fost introdusă o mutație care favoriza numai cosmologia. Termenul *cosubstanțial* era reținut de multe persoane și, eventual, de mulți teologi. În esență sa, acest termen era ambiguu și nu dovedea interesul pentru soteriologie. Majoritatea noțiunilor retorice și filozofice tratau Logosul dar nu ilustrau și nu stabileau semnificația Logosului ca principalul factor al mântuirii. Mai curând, Logosul era un termen despre rațiune și ordine în univers, pentru forțele spirituale cu care umanitatea a fost dotată. Ființele umane susțineau ferm incarnarea. După cum este dovedit de marea lucrare a lui Theognostus, incarnarea era considerată ceea ce urma după doctrina despre crearea materiei, elementul specific care făcea diferența între speculația Bisericii și speculația neoplatoniștilor. Tot accentul era pus pe ideea care urma să se formeze despre esența sursei din care urma să provină incarnarea. Marea școală a lui Lucian din Antiohia, la fel ca Paul de Samosata, a separat între înțelepciunea esențială, eternă și existentă la Dumnezeu și înțelepciunea creată sau Logos. Școala lui Lucian a identificat înțelepciunea creată, Logosul, cu Fiul incarnat: "Înțelepciunea s-a ridicat prin înțelepciune după voința înțeleptului Dumnezeu." Prin formularea acestei viziuni a devenit imposibilă incarnarea divinității și orice formă de activitate divină personală pe Pământ. Interesul teologic pentru Hristos pune pericolul de a se limita complet la cosmologie și moralitate sau, după cum a fost cazul lui Methodius, de a fi lipsit de o sinteză mistică.

Libertatea de care s-a bucurat teologia în Est până la începutul secolului al IV-lea și influența sa în această perioadă putea produce numai o totală confuzie și dezorientare. Toate elementele unite de Origen în vastul său sistem aspirau să stabilească independență. Nu lipseau nici curente triteiste dar, în primul rând, ideea despre o divinitate subordonată și acceptată a unor ființe semi-divine a început să fie o chestiune obișnuită. Ideea despre Dumnezeu subordonat este, într-adevăr, la fel de veche ca și teologia Bisericii creștine. Cu toată prudența, chiar și apologeții au împărtășit această idee. Origen a adoptat și a justificat această idee atunci când a formulat propria sa doctrină despre Fiul. Cu toate acestea, în perioada preliminară, cei simpli și necultivați (*simplices et rudes*) mai erau îngroziți de această eventualitate. Teologii emiteau această idee cu multă precauție. Pe de altă parte, Origen, care în multe domenii era la limita politeismului, a restabilit Logosul lui Dumnezeu și a reunit Tatăl și Fiul cât de

aproape era posibil. Evident, împotrivirea față de sabelianism a făcut ca perioada următoare să fie nepăsătoare. Fără îndoială, ideea despre Dumnezeu creat, apărut în existență, s-a amalgamat cu tendințele politeiste antice. Se credea că solicitările monoteismului sunt satisfăcute prin efortul de a proteja divinitatea sublimă față de modalism, împotriva schimbărilor și a pluralității. Logosul și alte entități demne de a fi slujite erau acceptate cu calm să crească alături de Dumnezeu. Se presupunea că aceste entități nu pot periclita monoteismul fiindcă ele făceau parte din domeniul ființelor create. În cadrul speculațiilor lor, teologii s-au preocupat de o pleoră de categorii filozofice, lipsite de o esență sau de o esență stabilă. Mai mult de atât, având în vedere că această terminologie neclasificată și necontrolată s-a impus peste tot în credința comunității, noi ne putem formula o concepție despre pericolul care plutea în aer asupra Bisericii. Noi descoperim un monoteism care nu a exclus politeismul, un Logos - Hristos care, ca masă cosmologică, avea o esență și o proveniență schimbătoare, idei despre incarnare și mântuire formulate pentru a ilumina specia umană și pentru a realiza în fiecare suflet o incarnare a lui Dumnezeu. Toate aceste idei erau incluse într-o extindere graduală de expresii filozofice artificiale, identice cu cele folosite în spațiul doct contemporan. Noi putem întreba dacă o astfel de teologie putea apăra ca primă prioritate reminiscentele împrăștiate ale tradiției evanghelice în momentul în care se producea separația dintre Biserică și Stat. În acest moment, Biserica ajuns la confruntarea directă cu scopul său cel mai important. Un anumit teism, dacă putem spune astfel, era disponibil, înconjurat de formele schimbătoare ale unei speculații fără limite stabilite și fără un subiect determinat. Eventual, aproape că putea fi imaginată situația în care caracteristicile specifice creștinismului erau reduse la dovezile antichității și ale profeției. Porfir a denumit acest lucru "fabule străine". Peste tot, dovezile scripturale nu mai erau menționate și invocate cu zelul remarcabil al lui Origen, cu toate că școala lui Lucian a neglijat cel mai puțin acest lucru. În această situație, care ar fi putut fi avantajul Bisericii? Dacă un episcop atât de capabil, doct și experimentat în tradiție ca Eusebius din Caesarea era satisfăcut în hristologia sa de formulele menționate aici, dacă el putea să predice edictele și manifestele împăratului său, cu toate că acestea celebrau ca substanță "Dumnezeu în natură", ca specificări strălucitoare ale credinței sale creștine, noi trebuie să ajungem la concluzia că doctrina Logosului, stabilită în Biserică, era cel mai important mijloc de a eradica complect figura istoricului Hristos și de a împrăști totul în ceață.(9) Chiar și raționalistul care, în cadrul studiilor sale despre istoria religiilor, urmărește cu simpatie progresul spre religia "naturală", cere să-și modereze simpatia sa aici fiindcă religia pură a umanității nu ar fi putut să provină dintr-un proces cu totul indefinit, având astfel capacitatea de a fi influențat din orice direcție și care fiind pe tron, avea în epicentrul său *ființa, ființa primordială*. Ființele umane ar fi continuat să proclame că această religie este creștinismul din simplul motiv că ei aveau în Sfânta Scriptură instrumentul pentru a demonstra acest lucru și de a plasa acest eveniment la începuturile lumii drept religia universală. Ei ar fi acceptat din ce în ce mai intens modalitățile sacre, magii și forțe intermediare fiindcă ei nu aveau capacitatea să înțeleagă și să aplice la Dumnezeu sau la Isus Hristos tradiția după care Dumnezeu a mântuit oamenii prin Isus Hristos.

În jurul anului 320 AD, episcopii și teologii din Răsărit, care dețineau viziuni similare cu cele ale lui Eusebius, au avut de partea lor ceea mai puternică forță existentă în comunitatea ecleziastică: tradiția. *Episcopii și teologii din Răsărit erau cei conservativi*. Teologia conservativă, al cărui fundament era Origen, a limitat

ideea divinității la ființa primordială, la Tată. În consecință, teologia conservativă a ignorat concepțiile despre Logos și Hristos în determinarea concepției despre Dumnezeu. Mai mult de atât, la fel ca neoplatonicii, teologia conservativă a dedus din prima ființă o a doua ființă sau o treia entitate (*Ousia*) și a împodobit Logosul creat prin voința Tatălui cu cele mai mărețe calități, care erau totuși șovăitoare; teologia conservativă a predicat incarnarea Logosului și a celebrat rezultatul dar, din nou, prin fraze biblice, nedefinite, răsunătoare și nesemnificative. În cele din urmă, teologia conservativă a subordonat tot conținutul spiritual și moral față de ideea despre libera voință și independența umană. În acest domeniu, orice tentativă de exactitate nu putea să nu fie considerată o inovație. Orice putea fi stabilit pe măsura în care nu pretindea că este exclusiv. (10) În Biserică nu a existat niciodată o tendință generală de a forma dogme noi. În Răsărit, aceste elemente au existat cât se poate de puțin: fie din cauza indiferenței față de speculația filozofică, fie datorită dorinței ca speculația filozofică să fie liberă sau datorită faptului că aceste elemente erau considerate cu suspiciune. În rest, oamenii respectau în cult misterul, adică masa complexă de formule, a căror origine devenise obscură. (11)

Totuși, în Răsărit, probabil nu a fost niciodată o perioadă în care a existat o reacție împotriva procesului de dezvoltare al doctrinei cu privire la Logos în direcția unei separări depline între Fiul și Tată. (12) Această doctrină a provenit de la adepții modalismului, de la discipolii lui Origen și a celebrat la Niceea un triumf surprinzător de rapid. În contradicție cu curentul care s-a aventurat mult prea departe și a îmbinat doctrinele lui Paul de Samosata cu principiile contestabile ale lui Origen, termenul "consubstanțial" a fost elevat.

Importanța acestui triumf rapid în istoria dogmei nu poate fi supraestimată. Fiind pronunțat de împărat, acest triumf nu ar fi avut rezultate dacă nu ar fi existat persoana a cărei biografie coincide cu istoria dogmei în secolul al IV-lea: Atanasie.

A doua parte din istoria dogmei, care tratează istoricul dezvoltării sale, începe cu Atanasie. Concepția lui Atanasie despre credință a dominat următoarele secole. Augustin a fost singurul care a avut o importanță mai mare fiindcă Augustin era o simbioză dintre Origen și Atanasie și a avut o importanță mai mare. (13) Viitoarea evoluție a religiei trebuie să decidă dacă, în cele din urmă, gândirea lui Atanasie va exista mai mult decât concepțiile lui Augustin. Cel puțin în prezent, renunțarea la Augustin în Biserică precedează renunțarea la Atanasie.

Totuși, în realitate, nu se poate compara între aceste două personalități importante. Augustin era un geniu mai mare, cu o nepuizabilă bogăție de idei și sentimente. Măreția lui Atanasie consta în diminuare, în energia cu care el a validat din multitudinea speculațiilor divergente numai speculațiile în care se afla atunci forța religiei. Augustin a emis o nouă speculație și limbajul celui mai profund sentiment religios. Augustin a creat o viziune nouă despre cele mai sublime binecuvântări și despre natura umană a Bisericii; astfel, Augustin a însămânțat o mie de semințe pentru viitor. La fel ca oricare reformator, Atanasie a *redus*: la început, el a asigurat o sferă proprie pentru religia creștină, în spațiul speculației elene deja dobândit și în toate domeniile a făcut referință la ideea despre mântuire. Augustin a inventat o nouă speculație și limbajul fascinant al celui mai profund sentiment religios care, în aparență, nu putea fi depășit de vremurile și manierele transformate. Atanasie nu putea să prezinte talente speculative sau elocvență în favoarea ideii în cadrul căruia el trăia. Forța sa provenea din propria sa convingere și din funcția pe care o deținea.

Atanasie a fost un reformator dar în cel mai extins sens al termenului. În spatele său și alături de el a existat o speculație care ducea spre o mare fără țarm iar vaporul se afla în pericolul de a-și pierde cârma. (14) Atanasie a luat cârma în mâinile sale. Noi putem compara între această situație și situația în care s-a aflat Luther atunci când s-a confruntat cu Biserica medievală și cu scolasticismul. Luther nu era conceput pentru un cuvânt sau o formulă (15) ci pentru ideea crucială a credinței sale: mântuirea și elevarea umanității la viața divină prin Dumnezeu - omul. Datorită certitudinii că manifestarea divină în Isus deține esența divinității (unitatea ființei), numai divinitatea putea eleva umanitatea la viața divină. Această credință urma să primească forța și viața drept propria sa lege iar teologia drept direcția sa. Astfel, Atanasie a acordat locul principal credinței în Dumnezeu - omul, unicul care salvează de la moarte și păcat, cel care a dăruit pietatea în fapte iar apoi a fost găsit aproape total în ascetism călugăresc, din cele mai elevate motive. Pe scurt, această stare de lucruri a îmbinat cât se poate de intens consubstanțialitatea care garanta deificarea naturii umane cu ascetismul călugăresc și a elevat ascetismul din spațiul său subteran, sau cel puțin subteran incert, la viața publică a Bisericii. Atanasie lupta împotriva expresiei "Logosul creat" pe care o considera o expresie păgână și o negare a forței deținută de religia creștină. În același timp, Atanasie s-a opus la fel puternic față de urmărirea scopurilor lumești. Atanasie a supus Sfânta Scriptură, tradiția și teologia față de ideea că Mântuitorul este Dumnezeu prin esența sa. Atanasie s-a străduit să modeleze viața creștină care își primea motivul de la comuniunea apropiată cu Dumnezeu - Hristos (16) și prospectul ca ambele să fie înzestrate cu esența divină. Dacă dorim să-i facem dreptate lui Atanasie, trebuie să reținem aceste două fapte: Atanasie a devenit părintele ortodoxiei catolice și nu ar fi ajuns la această poziție dacă nu ar fi stabilit "pe sfeșnic" idealul practic al pietății din perioada respectivă. (17)

Aici nu este nimic nou în sensul obișnuit al termenului. Atanasie avea de partea sa ceea mai bună parte a tradiției eclesiastice, la care el a apelat. Irenaeus a plasat deja pe locul principal obiectul, natura și îndeplinirea mântuirii în următoarele domenii: Logos, incarnare, Dumnezeu - om, deificare și fiii lui Dumnezeu. Atanasie se putea referi la o serie de idei provenite de la Origen și alți catehiști din Alexandria în sprijinul modalității sale deosebite cu care a tratat doctrina despre Logos. Singurul lucru nou era faptul, energia și exclusivitatea viziunii și acțiunii sale, într-o perioadă exista pericolul de destrămare generală.

Atanasie nu era un teolog doct în sensul strict al termenului; el a descendentat spre pietate și a descoperit termenul specific necesar. Atanasie era autoritar, legat de tradiția școlii sale; el nu era în situația de a deconecta problema din contextul în care a fost stabilită de apologeți și de Origen. De la început, atitudinea sa față de Marcellus iar apoi față de capadocieni, apologeții din ultima vreme a consubstanțialismului, demonstrează că el nu era interesat de o teorie filozofică despre viață. Mai curând, el era interesat de obstința teologilor. El a trebuit să se ocupe de elementul care transcende teologia. El a fost primul care a ridicat cu toată forța sa la gradul de onoare în Biserică vechea maximă conform căreia noi trebuie să gândim că *Hristos este Dumnezeu*. Astfel, el a deschis calea pentru noul principiu conform căruia noi trebuie să gândim că *Dumnezeu este în Hristos*.

Din acest punct de vedere, Atanasie nu era separat de gândirea rațională din perioada sa. Cu toate că a acceptat premisele gândirii raționale, el a adăugat un element care nu putea fi asimilat în întregime de speculația neutrală. Presupunerea unei uniuni esențiale între divinitatea pasivă și divinitatea activă era

afirmația cea mai neinteligibilă. Atanasie a creat o sciziune între Logosul filozofilor și Logosul mântuirii. Prin exprimări dificile, Atanasie a stabilit limitele propriei sale sfere de credință creștină. (18)

Atanasie a respectat cunoașterea și libera sa extindere. Acest lucru poate fi observat în critica sa despre Origen și creștinii din Alexandria. Fără îndoială, ar fi fost important pentru el să obțină mărturii credibile (*testes veritatis*) pentru doctrina sa. Efortul său de a realiza acest scop explică adeseori practica sa de a face tot cât se poate de bine dar nu explică deplin comportamentul său. În viziunea sa, credința creștină este împlinită în Dumnezeu-omul, în incarnare și în mântuirea care constituia o esență divină. Din acest motiv, el a permis libertatea în restul chestiunilor. În aparență, el nu a dorit să anuleze distingerea lui Origen între cunoașterea creștină a elementului perfect și credința celui imperfect. El nu a fost judecător al ereticilor pe baza principiilor îndoielnice ale lui Origen și nu a urmat calea episcopului Petru, unul din predecesorii săi în Alexandria. Acest lucru este mai remarcabil având în vedere că numai cu greu el putea găsi măcar un singur punct în heterodoxiile lui Origen cu care putea fi de acord.

Atanasie nu avea o viziune care să depășească orizontul vremurilor sale. El a atribuit ceea mai mare eficiență misterelor cultului și le-a considerat o moștenire personală a lui Hristos. Pentru Atanasie, acestea erau emanații provenite de la Dumnezeu-omul și conțineau mijloacele de aplicare ale mântuirii. În secole următoare, interesul religios s-a legat din ce în ce mai mult de ritual dar acest lucru nu a implicat nici o contradicție față de concepția lui Atanasie. El a acționat și în favoarea dogmei, care urma să obțină prezentarea sa practică și efectivă, pe de o parte, la călugări și, pe de altă parte, în ritual, până când elementul tranzitoriu s-a elevat la permanență.

*Pentru posteritate, importanța lui Atanasie constă în faptul că el a definit în mod exclusiv credința creștină drept credință în mântuirea prin Dumnezeu-omul, în esență identic cu Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu-omul a restabilit în credința creștină limite definite și conținuturi specifice. (19) Până în prezent, creștinismul răsăritean nu a putut să adauge nimic. Chiar și în teorie, creștinismul răsăritean nu aspira la o oarecare schimbare și se limita la prezentarea ideii lui Atanasie. Creștinismul apusean a conservat această idee ca fundamentală. Continuarea teologiei provenită de la apologeți și Origen era modul eficient de a preveni complecta elenizare și laicizare a creștinismului.*

După Conciliul de la Niceea (325 AD), istoria dogmei din Răsărit este formată din două curente de dezvoltare îmbinate. Primul curent era elaborat din toate direcțiile, avea ca subiect Dumnezeu - omul din perspectiva mântuirii și elevarea omului la viață divină. Cu alte cuvinte, credința lui Atanasie era purtată în toate direcțiile. Cel de-al doilea curent de dezvoltare avea ca subiect legătura dintre dogmă și teologie. Subiectul celui de-al doilea curent era legat intens de primul subiect și trata legăturile dintre dogmă și teologie. Aici poate fi menționată o altă persoană: cunoștințele cultivate de Origen au constituit centrul de interes. Totuși, după perioada lui Origen, subiectul a devenit mai complicat fiindcă principiile teologice care au penetrat profund au fost acceptate în credința în sine. Până la Conciliul de Calcedon (451 AD) și chiar mai târziu, marea dezvoltare a constatat în incorporarea rezultatelor teologice și a formulelor în credința generală a Bisericii. Prin urmare, problema nu era numai dacă o teologie mai liberă sau mai independentă ca spirit și metodă, așa cum era teologia lui Origen, putea primi o poziție recunoscută și un anumit spațiu în Biserică; problema era dacă puteau fi tolerate fazele de critică și spiritualism idealist. O problemă mult mai gravă a

apărut cu toate că, datorită esenței sale, dogma teologică întotdeauna era pe jumătate anulată. Dacă atunci când a devenit credința în Biserică, dogma teologică ar fi primit valoarea unei doctrine apostolice care a lipsit niciodată în Biserică, cum ar fi fost tratați teologii au creat teologia cu adevărat? Cum ar fi fost tratate persoanele cele mai venerate din trecut care nu cunoșteau deloc dogma sau au fost în contradicție cu norma, din întâmplare sau din convingere? Concluzia este evidentă. Teologii care au creat dogma urmau să primească o cinstită deosebită ca martori ai adevărului dar nu drept creatori ai adevărului. Ceilalți erau siliți să renunțe, oricât de adevărate sau constructive ar fi fost faptele sau lucrările lor, care ar fi fost marcate, corectate sau chiar preschimbate prin interpretări eronate. Dar cât timp o teologie va primi spațiu pentru a influența dogma? Dacă este tot timpul deghizată, cât timp teologii vor continua această activitate periculoasă? "Teologia este ceea mai nerecunoscătoare activitate de cunoaștere. Teologia îi sfărâmă pe cei care o înalță chiar cu pietrele care au folosit la înălțarea ei." Legătura dintre teologie și dogma reamintește de mitul lui Chronos dar aici nu este vorba despre tatăl care își devorează copiii ci de creatura care îi devorează pe creatorii săi, până la trei sau patru generații în urmă. Așa cum perioada dintre secolele IV - VI, este perioada clasică a tuturor dogmelor, în mod asemănător, nici o altă perioadă nu expune atât de clar istoricului caracteristica sa de a solicita sacrificii vii.

Prin urmare, noi observăm două fenomene în aceste secole. Primul fenomen este lupta permanentă împotriva teologiei libere a lui Origen, împotriva heterodoxiilor adoptate de această teologie, faza sa critică și speculația sa idealistă. În orice caz, au trecut mai mult de două secole înainte de a fi refuzat parteneriatul acestei teologii în Biserică. În același timp, cultura elenă a fost depozitată de influența asupra dogmei, dincolo de necesitățile de expunere corectă și justificare. Al doilea fenomen a fost apariția unui tradiționalism (20) care considera teologia cu neîncredere atunci când participa în oricare mod la activitatea Bisericii din aceea perioadă, care înlocuia autoritatea în favoarea cunoașterii și eleva în ceruri ca sfinți pe predicatorii antici sau îi împingea în iad ca eretici. Logica secretă a acestor fenomene a fost cauza datorită căreia un astfel de curent a câștigat puterea și, în cel din urmă, a triumfat. Chiar și teologii cei mai capabili și inteligenți au fost siliți să trăiască cu iluzia că ceea ce este nou în propăvăduirile lor nu va putea fi niciodată adevărat sau că acest adevăr nu putea fi o noutate. Rezultatul necesar care a provenit de aici a fost că din ce în ce mai puțini oameni au putut fi găsiți pentru a prelua această activitate periculoasă. (21) Prin urmare, după ce s-a dezvoltat într-o anumită măsură, deținea un număr de concepții care puteau folosi inteligența și era adaptată la abordarea scolastică, dogma a devenit atât de sensibilă încât a încetat să tolereze teologia care ar fi putut să o ducă mai departe, chiar și cu toate apărările posibile. În acest moment, a ajuns la sfârșitul său teologia care a purtat o activitate independentă, care nu a invocat niciodată crearea dogmei și care, din această cauză, nu a existat niciodată cu adevărat. Acest moment coincide cu data la care Origen a fost condamnat (cca. 250 AD). Acest proces a avut loc în mod foarte treptat. Pe de altă parte, nu lipsesc fapte importante în istoria despre propagarea doctrinei lui Origen. Noi trebuie să menționăm aici "controversele origeniste", cu toate că nu trebuie să fie limitate la câteva decade, după se obișnuia. Alături de controversele origeniste apare în fața noastră opoziția față de școala din Antiohia și condamnarea ei. Noi nu trebuie să considerăm victoria credinței bisericești numai din punctul de vedere al declinului cunoașterii bisericești. Mai curând, noi trebuie să considerăm cum putea Biserica

oferi Biserica din aceea perioadă o cunoaștere mai speculativă și critică. Având în vedere cum erau împletite preocuparea teologică și expunerea credinței, au existat daruri pe care a fost obligată să le refuze pentru conservarea standardului creștin care mai rămăsese. Dar, heterodoxiile teologilor nu prezentau un stimulent sau unele modalități pentru o revizie a întregii doctrine aflată în posesia sa. Mai mult de atât, tot procesul de excludere al teologiei mai libere a avut loc fără crize care merită să fie menționate ca și cum ar fi fost un proces spontan. Aceasta este ceea mai importantă dovadă cu privire la slăbiciunea speculației și a viziunilor critice care aspirau să dețină fundamentul lor alături de doctrina Bisericii. În cele din urmă, atunci când avem o dogmă, o teologie de misticism scolastic, o știință anticărească și formală, care nu trebuie confundată cu religia - aceasta era, din multe puncte de vedere, o îmbunătățire. Acest element a primit ceea mai mare atenție cât timp sistemul a existat. În aceste circumstanțe, s-a ajuns la o dogmă misterioasă, aflată dincolo de toate școlile, care a acordat teologilor libertatea de a fi anticari, filologi sau filozofi. Orice lucrare independentă era dată în urmărirea dogmei și era supusă față de jurisdicția acestor specialiști, pe măsura în care nu ajungea să fie criticată de experții în mistere și liturgii. Marea pierdere a fost că oamenii nu mai posedau un sistem teologic deplin în sinea sa. Origen a fost unicul din Biserica Elenă care a produs un astfel de sistem integral. După ce sistemul lui Origen a fost respins, a existat alături de dogmă o mare masă de fragmente nepotrivite, legate între ele artificial prin citate din Scriptură, tradiție și scolastica aristotelică. Marea lucrare a lui Ioan Damaschinul este numai în aparență un sistem omogen din punct de vedere logic dar, în realitate, era departe de așa ceva.

Perioadele sunt definite de primele șapte concilii ecumenice. (21) De asemenea, noi putem folosi date legate de Împăratul Teodosie I (347 - 395), Papa Leon I (400 - 461), Împăratul Iustinian I (482 - 565), Papa Agatho (577 - 681). Bisericile s-au putut unifica datorită faptului că au obținut un *forum publicum* (un tribunal public) în sinoadele universale. (22) Credințele din Bisericile provinciale, care erau de acord numai asupra punctelor principale și nici măcar nu cu toate, au fost înlocuite de Concilii cu o confesiune dogmatică a cărei proclamare, aplicare și extensie a creat cele mai violente conflicte. În același timp, confederația Bisericilor a devenit o realitate prin politica imperială care aspira să intre în contact cu cele mai puternice curente, cu toate că adeseori sprijinea trivialități. Ultimele forme de independență deținute de comunități individuale au fost distruse. Unitatea, uniformitatea doctrinară, disciplina și cultul au fost aproape restabilite dar chiar și la gradele cele mai înalte, constituția Bisericii a fost treptat adoptată față de constituția Imperiului pentru ca organizarea ierarhică și administrația Bisericii să corespundă cu ordinea Statului. Această restructurare trebuie să fie executată cu forța împăraților și a marilor episcopi. Strict vorbind, această situație a fost o realitate numai în decursul câtorva decenii. Această realitate a promovat curente opuse. În contradicție cu acest curent, sentimentul naționalist a câștigat cu adevărat putere, mai ales în partea de Răsărit. Marile schisme ale Bisericii naționale erau de asemenea o consecință a tentativelor absolutiste de unificare. (23) În Apus, statul s-a prăbușit în decursul furtunilor de emigrație tribală din Răsărit, din momentul în care a început dezmembrarea Bisericii Imperiale în Biserici naționale. Tentativele imperiale de a recupera jumătatea apuseană a Imperiului din Apus sau, cel puțin, o parte din acest Imperiu a contracara de mai multe ori politica orientală care le era solicitată imperativ. Aceste chestiuni au dus la complicații foarte importante în istoria dogmei. În timp de Împărății din Bizanț erau implicați într-un scop dublu, care constituia o dilemă insolubilă, episcopii de

la Roma s-au desemnat moștenitorii Imperiului Roman din Apus. În schimbările revoluționare din afacerile politice și sociale, creștinii și latinii au fost siliți să-și amâne interesele separate și să se atașeze cât mai aproape posibil de cel mai vechi apărător al vechilor instituții. Germanii, cei care, în aparență, au sfărâmat Imperiul, au adus în unitatea internă tot ceea ce era catolic și latin și au fortificat poziția Romei ecleziastice. Răsăritul, care a fost mai puțin periclitat, s-a descompus. În Biserica Catolică din Occident, vechiul Imperiu Roman a fost prezervat cu ordinea și cultura sa. Această Biserică nu mai avea alături de ea un stat cu o esență similară, cu care avea o relație apropiată iar astfel Episcopul (Papa) putea să pregătească populații noi în serviciul său. În scurtă vreme, a început o politică independentă împotriva schemelor și manipulațiilor îndreptate spre Occident de împărații romani din Răsărit. Separarea internă dintre Răsărit și Apus a deplină atunci când ei nu au înțeles reciproc limbajul. Totuși, Occidentul a avut un interes activ în controversa celor "Trei Capitole". În același timp, Occidentul a obținut scrieri valoroase în Răsărit care pot fi comparate cu scrierile lui Ilarie de Poitiers, Ambrozie, Rufinus, sau Ieronim (Eusebius Sophronius Hieronymus). Aceste valori au fost obținute prin traduceri inițiate de Cassiodorus. Chiar și în secolul al VII-lea, Roma și Răsăritul erau implicate în schimburi intense de scrieri. Stăpânirea Bizanțului asupra Romei era resimțită drept stăpânirea unui străin iar spiritul roman era străin pentru cei din Orient. Relațiile dintre ei erau silite. Augustin a lăsat cu greu vreo urmă în Biserica din Răsărit iar aceasta era calamitatea sa cea mai mare. Desigur, în comparație cu Biserica Apuseană, Biserica din Răsărit avea o dispoziție mai mică provenită din trecut de a-l înțelege pe Augustin. De fapt, Biserica din Răsărit nu a acceptat niciodată să primească instrucțiuni de la Biserica rivală.

Prima perioadă din istoria dogmelor se încheie cu Sinoadele de la Constantinopol (381 - 383). La aceste sinoade a fost stabilită definitiv divinitatea Mântuitorului drept credința Bisericii Catolice iar umanitatea sa deplină a fost de asemenea recunoscută în mod explicit. Pe lângă Atanasie, participanții la decizia adoptată au fost cei din Cappadocia, pe de o parte iar pe de altă parte Episcopul de la Roma și Ambrozie. În orice caz, nu s-ar fi ajuns la acest lucru atât de devreme dacă această decizie nu ar fi fost condusă la Constantinopol de un puternic conducător, provenit din Occident. Pe măsura în care au participat la acest eveniment, teologii erau persoane dotate cu întreaga cultură a epocii, devotați față de idealurile pietății monastice. Cei din Cappadocia mai erau teologi relativ independenți, discipoli importanți și admiratori ai lui Origen, care foloseau forme noi pentru a face inteligibilă credința lui Atanasie pentru gândirea contemporană. Astfel, cu unele modificări, ei s-au stabilit pe un fundament cert. Alături de ei se afla Appollinaris din Laudiceea (Appollinaris cel Tânăr), un om care a anticipat problemele viitorului, care era egal cu ei ca studii și care îi depășea din multe puncte de vedere în teologie. Dar, arianismul și-a dezvăluit slăbiciunea prin declinul său rapid, după ce nu s-a mai bucurat de favoarea imperială. Impresia exercitată de arianism asupra popoarelor din Germania și prelungita sa popularitate trebuie să fie considerată un "accident" în istorie. Catolicismul a devenit pentru oară o realitate datorită lui Teodosiu I: "Ideea unei comuniuni care ar trebui să cucerească Răsăritul și Apusul în cadrul aceleiași confesiuni, dincolo de care nu era recunoscută nici o altă confesiune." Pe bună dreptate, Ranke observă că ideea creștină (despre ortodoxia niceană) a devenit superioară față de sistemele eleniste și eretice nu numai prin doctrină ci și prin decursul evenimentelor. Victoria Conciliului de la Niceea a fost decisă la Tigris (în 363 AD) prin înfrângerea



lui Iulian și la Adrianopol prin decesul lui Valens. În această perioadă, Biserica creștină se afla într-un contact permanent cu elenismul și adopta tot ceea ce putea folosi. Istoria dogmei poate acorda numai o viziune restrânsă despre aceste legături. Treptat, limitele domeniului său s-au restrâns. În primele trei secole, istoria dogmei cu greu poate fi separată de istoria universală a Bisericii. În secolele următoare, existența generală a Bisericii se reflectă din ce în ce mai puțin clar în istoria dogmei. Cine dorește să cunoască viața ecleziastică trebuie să studieze monahismul, cultul, etica și, în special, teologia doctă a perioadei. În istoria dogmei nu există nici o solicitare de a portretiza o figură ca Synesius; dacă definim strict scopul nostru, noi putem folosi puțin din abundența literatură epistolară din această perioadă.

Ceea ce a doua perioadă se extinde până la Conciliul de la Calcedon (451 AD). Prima parte a acestei perioade se referă la vremurile în care Biserica Imperială s-a stabilit, fiind bazată pe fundamentul nicean și condusă de Împărat, preot și călugăr. După o perioadă de pace relativă (24), a apărut din nou chestiunea relației dintre divin și uman în persoana Mântuitorului. Opoziția dintre școala din Antiohia și noua teologie din Alexandria, care se considera unica învățătură din Biserică, a culminat în această chestiune iar episcopul din Alexandria a reușit să transforme această chestiune în centrul interesului bisericesc. Teologii din școala din Antiohia încă ne mai modelau în libertate. Chiar și printre adversarii lor, puteau fi găsite persoane care defineau credința prin scopul său și nu erau copleșiți de tradiționalism. Cu toate acestea, tradiționalismul a devenit din ce în ce mai puternic. Sub conducerea lui Epifanie a început reacția împotriva lui Origen (25) iar episcopul din Alexandria a participat precum cel mai mare om de litere. (26) La toate acestea se mai adaugă un lucru: constituția Patriarhatului a început să-și reveleze efectul prin faptul că era o amenințare asupra unității din Biserică. În Asia Mică, bisericile din Cappadocia s-au retras pe fundal numai fiindcă nu aveau propriul lor patriarh. Dogmaticii au început să formeze un instrument de politică provincială ecleziastică iar formula dogmatică a început să fie un simbol al diocesei și al naționalității. Pe măsura în care acest lucru s-a petrecut, statul era obligat să intervină. Chestiuni dogmatice au devenit vitale pentru stat iar stabilirea patriarhatului în capitală era acum o chestiune de primă importanță fiindcă cel de pe tron se afla în fruntea problemelor spirituale ale Imperiului. Marea controversă nu a fost rezolvată la cele două sinoduri de la Ephesus din 431 și 449 dar a fost rezolvată ostensibil la sinodul de la Calcedon din anul 451, prin intermediul unei formule extinse. Această formulă a fost propusă și dictată de Papa Leon și a fost aprobată de Împărat. În Apus, această formulă era considerată credința simplă și neschimbată a Părinților; În Răsărit, această formulă era considerată un compromis despre care unii simțeau că este suficient de ortodox iar alții considerau că mai necesită o interpretare. În această perioadă, Răsăritul cu greu poseda rudimentele unei teologii capabilă să interpreteze această formulă. Prin urmare, formula de la Calcedon a fost denumită corect "o nenorocire națională" pentru Imperiul Bizantin. Chiar și pentru Biserică, avantajele acestei formule erau numai o echilibrare a dezavantajelor. În această perioadă, călugării au obținut stăpânirea asupra Bisericii. Cu toate că relațiile călugărilor cu ierarhia ecleziastică erau adeseori tensionate, ei au contribuit mult în favoarea forței bisericești. Clerul ar fi fost cu totul pus în eclipsă în lume și în stat dacă nu ar fi obținut un sprijin din partea celor "religioși" și din partea "religiozității". În timp ce monahismul a devenit un element important în Biserică, prestigiul statului a decăzut în spiritul oamenilor. Tot ceea ce împărații mai puteau

face era să adopte pentru ei în sine anumite modalități călugărești; starea de viață a moralității sociale a fost depreciată în favoarea religiozității și a cultului magic. Monahismul s-a promovat ca atare, alături de o religie de cult a idolilor.

Monahismul a părăsit domeniul atunci când a apărut o moralitate viguroasă. Pe de altă parte, la sfârșitul acestei perioade, statul a fost salvat de cel mai puternic adversar, Episcopul din Alexandria, cu toate că acest lucru a costat prea mult.

Ceea ce a treia perioadă se extinde până la Conciliul Ecumenic al V-lea de la Constantinopol din anul 553. Dezavantajele formulei calcedoniene au fost resimțite în prima jumătate a secolului al V-lea. Mari provincii bisericești erau revoltate și, în calitate de membre ale Bisericii universale, amenințau cu sciziunea. Peste tot s-a dovedit că pietatea elenă nu a fost rezolvată prin decretul de la Calcedon. Teologia nu putea urma pietatea elenă și părea sufocată de decretul de la Calcedon; viața și mișcarea erau prevalente în monofizitism. Împărați dezorientați erau la capătul capacității lor intelectuale și au încercat provizoriu să reamintească formula sau cel puțin să atenueze tonul dar prin această acțiune ei prejudiciau alianța cu partea occidentală. Acest lucru s-a schimbat sub Iustin I și mai ales sub Iustinian I. Domnia lui Iustinian I a fost marcată politic de restaurarea supremației bizantine și codificarea legilor bizantine. Din punct de vedere ecleziastic, această domnie s-a distins prin restaurarea și stabilirea constituției și a dogmaticii ecleziastice. Credința de la Roma a fost recunoscută din punct de vedere terminologic dar Roma în sine a fost umilită. Formula calcedoniană a rămas în vigoare dar era interpretată în termenii lui Chiril iar poziția sa viitoare era asigurată prin condamnarea scrierilor din Antiohia și a celor ale lui Origen. Teologia din trecut era considerată astfel: "Solitudinem faciunt, pacem appellant" (Caută solitudinea, apelează la pace). Biserica lui Iustinian i-a condamnat pe părinții venerabili iar al V-lea Conciliu Ecumenic a eradicat știința teologică mai liberă. Această acțiune a fost posibilă numai datorită faptului că o teologie ecleziastică ortodoxă s-a dezvoltat în prima jumătate a secolului al VI-lea. (27) Această teologie ecleziastică ortodoxă a presupus formula calcedoneană, care a devenit venerabilă cu timpul și a explicat această formulă prin intermediul filozofiei lui Aristotel, care ajunsese din nou, în aceea perioadă, pe primul plan. Această acțiune avea ca scop o reconciliere ecleziastică cu spiritul teologic al lui Chiril și o oarecare extindere a aspectului comprehensibil. Noi constatăm aici apariția scolasticii ecleziastice care, în acest moment, și-a preluat locul alături de teologia creștină neo-platonică care fusese formulată în mod comprehensibil de Pseudo-Dionisie Areopagitul. Acest curent a corectat, a definit, a unit și a echilibrat scolastica teologică. Această evoluție a avut un efect foarte semnificativ. În acest moment, pentru prima oară, oamenii au început să se simtă în domeniul lor pe teritoriul formulei calcedoniene; pietatea era de asemenea reconciliată prin această formulă. Activitatea dogmatică productivă a încetat cu totul; locul ei a fost preluat de teologia mistică a scolasticismului, bazată pe moștenirea din antichitate și enumerarea autorităților. În realitate, Iustinian a închis școala de la Atena și școala lui Origen care erau școli de știință teologică productivă și critică. (28) Din acest moment, teologia a existat numai ca servitoare a tradiției provenite de la Iustinian și Calcedon. La rândul ei, teologia era servită de dialectica lui Aristotel și de misticismul neoplatonic al Areopagitului. Teologia a avut un rol important în modul de elaborare și adaptare. Atunci când emitem un verdict inclusiv despre ironizare și adormire, noi nu avem nici o garanție. Teologia nu a mai adus nici o schimbare în credința Bisericii și era cu totul imobilizată. (29)

În a patra perioadă din istoria dogmei nu exista cu adevărat independență. Activitatea dogmatică specifică din această perioadă era exclusiv politică. Această perioadă se încheie la Conciliul Ecumenic al VI-lea din anul 680. "Politica de cucerire a lui Iustinian era cât se poate de instabilă și a depășit cu mult resursele Imperiului." Politica sa dogmatică menținea uniunea cu Apusul cu prețul pierderii unei părți considerabile a Bisericii din Răsărit. Este discutabil dacă această politică era corectă; este foarte dubios dacă o politică deschisă și intens monofizită mai era posibilă la Constantinopol. Egiptul, Siria și Armenia erau pierdute nu numai din punctul de vedere al statului ci și pentru limba și cultura elenă. Pentru a păstra aceste regiuni sau pentru a le recâștiga de la persani și arabi, un împărat energic a decis să publice o chemare monofizită unificatoare fără să prejudicieze terminologia credinței calcedoniene. În sine, monotelitismul bazat pe doctrina celor două naturi nu este o creație artificială ci este bazată pe vechiul considerent provenit din doctrina despre mântuire. Dar, în această perioadă, acest principiu provenea din politică. Acest prunc al politicii născut mort a pus Biserica Răsăriteană în vacarm timp de mai bine de două generații. Pentru a preveni pierderea Răsăritului și a Italiei, Împăratul a solicitat ajutorul lui Papa de la Roma. Limitarea autorității papale pornită de la Iustinian a continuat numai puțin timp la succesorii săi. Pontificatul lui Papa Grigore I a mai avut influență. La Conciliul Ecumenic al VI-lea din anul 680, Papa Agatho a corectat eroarea unuia dintre predecesorii săi și a dictat formula, așa cum a procedat Papa Leon la Calcedon. Acest lucru a avut influență în Occident și nu corespundea perfect cu concepția răsăriteană. În continuare, acest lucru a devenit evident în Conciliu. Atunci când se pune problema de a defini dogma, teologia a fost cu totul transformată într-o repetare a autorităților. După deciziile sinodale mai vechi, precedentul decisiv era format din imensa colecție, adeseori falsificată, denumită *dicta patrum*.

După Conciliul Ecumenic al VI-lea, ortodoxia și monofizitismul au fost separate definitiv, cu toate că în secolele următoare nu au lipsit tentative de armonizare și conservare a tendințelor monofiziste, care nu au fost complet eradicate în ortodoxia răsăriteană. Taina a fost ferm stabilită și a obținut o definiție suplimentară fiindcă doctrina promovată de Ioan Damaschinul despre *enhipostaza* naturii umane în Logos a fost acceptată chiar în perioada lui Iustinian ca interpretarea corectă a doctrinei celor două esențe (*enhipostaza* și *anhipostaza*). Prin urmare, gândirea ecleziastică a trecut într-o sferă nouă sau, mai bine zis, la vechiul interes al Bisericii în misterele cultului, care a apărut la lumină fără să fie mascat. Acest lucru provenea de la faptul că preocuparea cu teologia, convertită la scolasticism, a devenit preocuparea principală a erudiților și a experților în mistere. Controversa provenită de aici a agitat Biserica dar a fost trecătoare. După cum a fost formulată în Crezul de la Niceea și în Crezul de la Calcedon, dogma urma să fie considerată și tratată formal iar astfel a fost dezvăluită pe deplin esența sa. Filozofia potrivită pentru dogmă a fost descoperită sau inventată; această filozofie era un amalgam de neoplatonism și aristotelism. Oricine dorea să expună sau să comenteze ortodox această dogmă nu putea să evite această filozofie. (30) Cine trecea peste filozofia Bisericii era în pericolul de a deveni eretic. (31) Dar, dogmatica, care era fără îndoială fundamentul, nu domina Biserica drept o putere vie. Concepția despre esențele lui Hristos a fost continuată în sacrameinte și în chestiunile sacramentale prin care ființele umane deveneau o parte din Hristos. Întotdeauna elementul *perceput* a obținut alături de elementul *conceput* o semnificație superioară și independentă. Simbolismul era din ce în ce mai eliminat iar taina a beneficiat de o senzualitate magnifică. Pe măsura în care taina devenea

operativă în cult, cultul în sine era considerat din punctul de vedere al caracteristicilor și al acțiunilor sale, din perspectiva elementului divin și uman. (32) Toată partea senzuală, prezentată în favoarea închinătorului, era considerată ca divinizată și promotoare a deificării. Pe măsura în care credinciosul își deducea întreaga viață din acest cult, un sistem ritual căruia îi era atribuită o caracteristică divină - umană a preluat locul lui Dumnezeu - omul, Hristos. De asemenea, exista pericolul ca teologia, pe măsura în care era identificată cu scolasticismul și polemica, să fie cufundată într-o știință a miracolelor. (33) Din acest punct de vedere, noi putem înțelege cultul icoanelor și reacția iconoclasmului, cu care a început ceea ce a cincea perioadă. Dar, această explicație este parțială și un alt factor funcționa. Acest factor este relația dintre Biserică și Stat. Întotdeauna au existat dispute între Biserici și Stat iar acestea s-au agravat atunci când preoțimea a căzut complet în dominația călugărilor. Încă din secolul al V-lea a început tradiția de a transfera călugări pe tronuri episcopale iar în secolele următoare această tradiție a devenit regulă. Călugării au luptat cu zel pentru independența Bisericii și pretindeau suveranitatea printre oameni; de regulă, ei se interesau în favoarea *popoarelor* și aveau un puternic sentiment de ostilitate față de *Stat*. Cu alte cuvinte, ei periclita soluția stabilită în secolele V și VI între Biserică și Stat. Instrumentul lor cel mai important era ritualul emoțional care a captivat poporul dar care, fără îndoială, era barbar și mecanic, cu toate dispozițiile și amuletele, mai era încă legat prin forțele ideale care se mai bucurau de credit în această perioadă, mai era legat de știință, artă și, în special, de pietate. Aici avem mizerabila dilemă a epocii și a Bisericii: cultul icoanelor era barbar iar iconoclasmul prezenta pericolul de a introduce un grad superior de barbarism. Cei iluminați erau la dispoziția unui despotism militar de fier care desconsidera știința, arta și religia.

În această perioadă, Biserica din Bizanț s-a implicat într-o luptă vitală. Într-adevăr, existența sa era pusă în discuție, alături de chestiunile despre existența vechii forme a societății și culturii, în contradicție cu forțele care, până în acel moment, nu aveau o politică pozitivă ci guvernau numai prin forța brută. Casta preotească era orientată împotriva armatei permanente care, începând din secolul al IV-lea, a avut un rol important iar în mod specific, în momentul de față, aspira la dominația statului. Aceste lupte îngrozitoare s-au încheiat cu restaurarea *status quo ante* în ceea ce privește dogma și *cultus*. După ofensivele suferite, vechea ordine părea cu mult mai sacră. Pe partea politică, statul sprijinit de armată a obținut victoria iar acest lucru a avut consecințe cu privire la sistemul ecleziastic și viața ecleziastică. Călugării au primit mână liberă în dogmă dar activitatea lor ca politicieni a fost pusă sub control. Împăratul a rămas marele preot în ciuda unor patriarhi care au încercat până în secolul al XI-lea să mențină o poziție egală și independentă alături de el. Cu sprijinul armatei, Împăratul a rezistat în fața lor. Independența Bisericii a dispărut pe măsura în care în care a aspirat să se eleveze dincolo de poziția unei instituții devotată ritualului și slujbei. Activitatea Bisericii era cu totul limitată la taine și pregătirile pentru deces. Biserica a devenit o instituție de stat care impresiona numai prin permanența doctrinei și a ceremoniilor sale. Pentru slavi, noile popoare la care a ajuns, Biserica era o creatură cerească permanentă. De la elenizarea slavilor a trecut un mileniu. Spre deosebire de germani, slavii nu s-au aventurat să gândească și să se simtă liberi după bunul lor plac în Biserică, chiar dacă ei recunoșteau că Biserica este principalul apărător al caracteristicilor lor naționale, spre deosebire de Occident. Acești "slavi eleni" erau separați spiritual de Occident, după ce ideile lui Augustin

au fost acceptate în Occident. Separarea exterioară împlinită în secolul al XI-lea a început imediat după controversa iconoclastică. Statele de pe teritoriul Bisericii elene se aflau cu adevărat sub o dictatură militară. Acolo unde dictatura militară s-a prăbușit, cum a fost în cazul regatului elen, încă nu s-a ajuns la faza finală. State ca Regatul Greciei sprijineau un departament bisericesc dar nu Biserica.

Calea pe care Atanasie a condus Biserica nu a fost abandonată dar alte forțe ale vieții au restricționat Biserica. În general, dogma ortodoxă corespunde cu concepția lui Atanasie dar echilibrul său dintre credința religioasă și ritual a fost perturbat în dezavantajul credinței religioase. Credința dezvăluie vitalitate atunci când este pusă în chestiune sau atunci când națiunea pe care o slujește solicită un drapel. În alte cazuri, credința religioasă trăiește în știința misticismului scolastic care, treptat, a devenit stereotipic și sacru în slujba publică. Teologia este legată și de slujba publică iar astfel a promis un standard despre care Atanasie nu știa nimic. (34)

Sursele noastre sunt scrierile Părinților Bisericii și actele Conciliilor Ecumenice.

## Capitolul II

### Concepția fundamentală a mântuirii și concepția generală a sistemului doctrinal

I. În perioada dintre secolele IV - VII, conflictele dogmatice au în comun faptul că se concentrează aproape deplin asupra hristologiei în sensul mai restrâns precum și asupra incarnării Divinității. În această perioadă, cei din toate sectele erau conștienți că luptă pentru esența creștinismului. Astfel, concluzia este că ideea despre mântuire oferită în religia creștină trebuie să fie dedusă din formulele pentru care ei luptau și care formau atunci un bun fundament pentru ei. Această concluzie devine mai certă prin faptul că Biserica din Răsărit nu avea nici un interes în dogmă, cu excepția formulelor, cel puțin în perioada acestor conflicte. (35) Prin urmare, cu excepția formulelor, orice altceva care era stabilit ca înțeles de la sine sau era menționat în formule contradictorii cu maniheismul, fatalismul sau epicureismul, nu avea valoarea unei declarații dogmatice în sensul strict al termenului. Dacă reținem acest lucru, nu poate exista vreun dubiu că esența religiei creștine și, prin urmare, conținutul credinței creștine sunt rezumate în următoarea afirmație: *"Mântuirea prezentată în creștinism constă în mântuirea speciei umane din starea de mortalitate și păcat inclusă în specia umană; pentru ca oamenii să poată obține viața divină, adică eterna contemplare a lui Dumnezeu, această mântuire a fost deja împlinită prin incarnarea Fiului lui Dumnezeu și a fost conferită oamenilor prin uniunea lor apropiată cu El. Creștinismul este religia care salvează de la moarte și duce la contemplarea lui Dumnezeu."* Această teză poate fi exprimată mai precis astfel: în creștinism, ceea mai importantă binecuvântare este adoptarea filiației, care este asigurată pentru credincios și este împlinită în participarea în natura divină sau, mai precis, în deificarea omului prin darul imortalității. Acest dar include cunoașterea perfectă și viziunea eternă a lui Dumnezeu într-o binecuvântare lipsită de orice suferință care nu înlătură distanța dintre Hristos și credincios. (36) De aici reiese că: 1) după cum era concepută prin efectul său final, mântuirea însemna abrogarea stării naturale printr-o transformare miraculoasă a naturii umane; 2) prin urmare, bunul sublim era substanța, diferită de bunul moral; 3) ispășirea nu era inclusă aici; ispășirea poate fi considerată numai în cazul în care diviziunea dintre Dumnezeu și om este considerată o împotrivire a voinței; de aici mai urmează, în continuare, că această teologie, în conformitate cu doctrina apologetică și vechea doctrină catolică, nu a admis nici un obiect independent în viața noastră prezentă. Activitatea creștinului era formată numai din pregătirea pentru moarte. În momentul de față, exista numai o posesie preliminară a mântuirii, reprezentată prin: 1) cunoașterea lui Dumnezeu și incarnarea împlinită a Fiului iar astfel exista o anumită nădejde de deificare; 2) puterea asupra demonilor; 3) chemarea la mântuire și perfecta cunoaștere a condițiilor pentru primirea sa; 4) anumite comunicări ale grației divine care sprijinea credincioșii în împlinirea acestor condiții, iertarea păcatelor prin botez, forța unor anumite rituri sfinte și elemente sfinte cum ar fi Dumnezeu -

omul; 5) participarea la taine - slujba și Masa Domnului - și la bucuria consacrării pe care o împărtășeau la fel ca asceticii într-o anticipare a viitoarei eliberări de simțuri și deificare. (37)

Având în vedere posibilitatea și realitatea acestei eventualități, certitudinea credinței în viitoarea deificare se baza exclusiv pe incarnarea Fiului. Elementul divin a apărut pe pământ și s-a unit inseparabil cu natura umană.

Această concepție constituia fundamentul pentru dezvoltarea dogmelor în perioada dintre secolele IV - VII, cu toate că nu toată lumea putea percepe acest lucru sau nu putea înțelege clar consecințele provenite de aici. Numai astfel putem înțelege cum Biserica a putut percepe, defini și stabili esența mântuirii în structura Fiului incarnat al lui Dumnezeu. Credința cuprinde concepția corectă despre esența Logosului incarnat fiindcă această percepție a credinței include speranța certă că natura umană se va transforma și va deveni identică cu divinitatea lui Isus Hristos. Astfel, această transformare merită străduința deplină. "Prin El, noi devenim divini fiindcă El a devenit divin pentru noi." Formulele dogmatice care corespundeau cu această concepție au fost stabilite numai după lupte serioase, nu au ajuns niciodată la o formulare precisă și nu au obținut niciodată supremația exclusivă pe care o solicitau.

Diverse și numeroase cauze au dus la această amânare, imprecizie și la acest eșec de a ajunge la supremație. Merită să fie menționate cele mai importante dintre aceste cauze. 1) Orice formulă nouă, oricât de necesară ar fi putut fi în aparență, avea împotriva ei spiritul Bisericii Catolice, numai pentru că era o formulă nouă. O astfel de formulă își putea câștiga acceptarea prin inducerea în eroare a noului său component. Cât timp această tentativă nu reușea, noua formulă era considerată cu suspiciune de către pioși. 2) Părinții catolici aveau o extremă incapacitate de a explica credința lor și de a deduce consecințele dogmatice. Fiind crescuți în școli de filozofie și retorică, ei nu au avut niciodată în mod clar sentimentul că este datoria lor să expună un rezumat abstract al credinței lor, oricum ar fi înțeles acest lucru. Departe de descrierea sistemului doctrinar drept o declarație a esenței și a conținutului pietății creștine și elevarea pietății creștine din condițiile sale specifice, ei au considerat că este greu chiar de a face o inferență de la concepția lor despre mântuire la persoana lui Hristos și invers. Modul lor de gândire era întotdeauna perturbat de considerente apologetice și de alt gen, care erau străine pentru ei. Ar fi fost nevoie de persoane cu energie pentru care chestiunea religiei ar fi trebuit să includă totul din tot, dacă trebuia să fie făcut un progres în formularea acestei chestiuni. Astfel de persoane erau foarte rare. În toate perioadele din istoria dogmei au existat numai puține persoane care au perceput clar și au apreciat corect interesele ultimative care erau propagate. Acest lucru este adevărat despre Biserica străveche, cu toate că în aceea perioadă lucrurile stăteau mult mai bine, în comparație cu secolele următoare. 3) Formulele solicitate erau în conflict cu orice fel de filozofie și, pe total, erau o jignire pentru gândirea din școli. Fără îndoială, mai târziu, această circumstanță ar fi putut demonstra un avantaj; se putea demonstra divinitatea și sfințenia formulelor prin referință la inscrutabilitatea și, prin urmare, a misterului care îi împrejura. Dar cât timp formula era nouă, această confirmare s-a lovit de dubii. Chiar și mai târziu, cu toată taina, nu putea fi făcut nimic fără o filozofie care să interpreteze dogma și să restituie încrederea cu privire la cointra dicții, prin intermediul unor noi combinații între categorii. Cât timp această filozofie nu a fost creată, credința nu era satisfăcută iar formula nu avea garanția permanenței. 4) Era de o importanță esențială ca la aproape toți Părinții Bisericii, concepția lor despre mântuirea adusă

de Dumnezeu - omul să fie anexată la sistemul de "teologie naturală" sau să fie fortificată de acest sistem. Dar, în acest sistem, cunoașterea și virtutea erau binecuvântările sublime și numai Dumnezeu era judecătorul care îl răsplătea pe cel bun și îl pedepsea pe cel viciat. În acest moment, fără îndoială, era posibil ca aceste două sisteme de gândire să fie combinate, fără ca unul dintre ele să fie prejudiciat. Numai o astfel de combinație se potrivea cu ideilor acelor creștini și a fost promovată. Dar era imposibil de a preveni ca teologia naturală să pătrundă din ce în ce mai mult în dogmatică și să intervină în succesul doctrinei mistice despre mântuire, după cum o putem denumi. Omenirea nu era în situația de a afecta rădăcinile viziunilor despre mântuirea creștină care, în consecință, nu separau suficient între mântuirea creștină, virtute și cunoașterea naturală a lui Dumnezeu.

5) Acceptarea deplină a doctrinei mistice despre mântuire a fost periclitată din altă direcție iar acest pericol nu a putut fi evitat niciodată. Cu toate actele exegetice, imaginea evanghelică a vieții lui Hristos se afla într-o contradicție în care era imposibil să fie desconsiderate formulele hristologice la care a apelat doctrina. Chiar și viața a influențat atât de mult forma atribuită dogmei despre incarnare și consecințele sale încât a devenit discutabilă din punctul de vedere al teoriei despre mântuire. În continuare, această dogmă a fost întotdeauna alături de formulele dogmatice și a menținut în viață, în Biserică, o concepție contradictorie despre personalitatea Mântuitorului. Biserica nu a pierdut niciodată recumularea personalității umane a lui Isus în simpla sa măreție, în dragostea sa cuceritoare și în sfânta sa ardoare. Biserica nu a uitat niciodată revelația lui Dumnezeu în umanitate. Lectura Scripturii și, în mod parțial, predica, au conservat memoria. Gândirea, împreună și alături de memorie, a fost întotdeauna purtată la faptele cele mai simple și sublime, la dragostea pentru Dumnezeu, care este sublimă față de întreaga rațiune, la slujirea vecinilor noștri și la umilitatea simplă și răbdătoare. Evanghelia a prevenit ca dogma să obțină supremația exclusivă. În mod asemănător, teologia pauliniană precum și opiniile apropiate și înrudite, provenite din Sfânta Scriptură, au exercitat o importantă influență, care și-a menținut fundamentul, alături de dogmă și adeseori decidea cu multă putere expunerea Sfintei Scripturi. Teologia pauliniană susținea că faptele lui Hristos constau în ceea ce a fost îndeplinit, a culminat cu sacrificiul morții sale, semnifică înfrângerea și înlăturarea păcatului. Prin urmare, teologia pauliniană susținea că mântuirea constă în iertare, justificare și adopția oamenilor. Aceste idei nu lipsesc de la nici unul dintre Părinții Bisericii iar la unii dintre ei erau foarte proeminente. La majoritatea Părinților Bisericii, aceste idei au penetrat în expunerea dogmei despre mântuire. Ei nu sunt de acord cu expunerea dogmei despre mântuire și, în acest amalgam, cu greu se poate afirma că ei au contribuit oarecum la aprofundarea acestei concepții. Mai curând, ei au prelucrat partea negativă, adică au dus la laxitatea morală, fiindcă, în toate cazurile, le este permisă numai o a doua autoritate. Dacă dorim ca afirmațiile noastre să fie complete, existența acestor elemente trebuie să fie declarată deschis. Întotdeauna reminiscențele Noului Testament, gândurile și, în general, idei teologice biblice de cele mai diferite genuri, au acompaniat și au afectat dogma în dezvoltare sau dogma stabilită. Acești factori au contribuit la amânarea reducerii dogmei la formule și au prevenit ca doctrina mistică despre mântuire și ideile corespondente să obțină supremația exclusivă în Bisericile din Răsărit. 6) Schema hristologiei din Orient, diferită de schema hristologiei din Occident, a fost impusă Bisericii din Răsărit prin politica împăraților și a avut o influență tulburătoare și confuză în istoria orientală a dogmei din Răsărit. Dacă ar fi fost lăsată în sinea sa și dacă ar fi exprimat propria



sa idee despre mântuire, Biserica Răsăriteană ar fi putut ajunge la o dogmă despre unica natură a lui Dumnezeu, transformat în carne, Logos ("o natură a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat"). Biserica Răsăriteană ar fi trebuit să renunțe la paradoxul după care umanitatea lui Hristos este consubstanțială cu umanitatea speciei umane dar care, totuși, era de la începuturi fără păcat și liberă de orice fel de corupție. După câte știm, această dogmă a fost condamnată ca eretică în procesul de formare al unei doctrine autoritare creștine. O altă dogmă a înlocuit prima dogmă; această dogmă a solicitat cele mai intense eforturi ale teologilor de a lega puternic această dogmă cu ideea despre mântuire. În secolul al IV-lea, doctrina despre Trinitate a triumfat dar considerentele provenite din teologia naturală și din știință erau aici atât de puternice încât Biserica Răsăriteană putea numai să se reconcilieze față de această doctrină cu ajutorul unei teologii complicate care, în acest caz, era cu adevărat eterodoxă fiindcă slăvea semnificația formulei. *În secolul IV, formula corectă a triumfat dar acest triumf a fost realizat de o teologie cu adevărat eterodoxă. În secolele V - VII, a fost determinată o formulă incorectă despre mântuire și a devenit supremă dar teologia a putut să o trateze în mod ortodox.* Având în vedere aceste incompatibilități, cineva putea fi ispitit să creadă în "ideea vicleană", fiindcă numai această evoluție a fost posibilă sau a solicitat aplicarea în dogmă a întregului aparat platonice și aristotelic. Concepția despre consubstanțialitatea provenită de la Atanasie și forma strict monofizită a dogmei despre incarnare nu ar fi invocat din nou filozofia în ajutorul său. Dogmatica (doctrinile despre Trinitate și Incarnare) a devenit școala superioară a filozofiei. Prin intermediul său, în Evul Mediu a fost acceptat tot ceea ce aceste dogme au înfăptuit asupra gândirii filozofice. Aceste fapte provin de la circumstanța că ideea despre mântuire nu a fost exprimată în dogmă în mod pur și absolut ci, mai curând, în doctrina despre Trinitate și în hristologie, de la faptul că formula și-a suprapus sprijinul formulei iar astfel a apelat la eforturi infinite. Unde ar fi ajuns Platon și Aristotel în Biserica sau în Evul Mediu dacă Biserica din Răsărit i-ar fi considerat pe Atanasie sau pe Iulian din Halicarnassus drept unicii Părinți autoritari ai Bisericii și cât de aproape a fost acest lucru cu privire la Atanasie și Iulian din Halicarnassus? Cât de mult datorează Răsăritul pentru interferențele Apusului și, pe de altă parte, cât de mult Apusul a perturbat acest lucru? Cu toate acestea, trebuie să fie stabilit că a existat un profit din alt punct de vedere. Formulele corecte, adică formulele care corespundeau cu ideea elenă despre mântuire, și-au stabilit poziția. În comparație cu Biserica Monofizite, concepția evanghelică este prezervată mai mult în Biserica Bizantină și Nestoriană, pe baza doctrinei celor două naturi, mai bine decât în Biserica Monofizite. Această afirmație demonstrează că dezvoltarea consistentă a ideii materialiste despre mântuire reduce creștinismul la barbarism. Arabii au predat ideile lui Aristotel adeptilor din curentele nestoriane și monofizite. Aceste Biserici mai demonstrează că Hristosul care posedă o esență incarnată l-a diminuat pe istoricul Hristos până aproape de punctul de dispariție. Toate caracteristicile lui Hristos ca entitate umană istorică, menținute în viață în Biserica Bizantină și în Biserica Nestoriană sunt dovezi că vechea idee despre mântuire a fost silită să se supună unor limitări.

Cu toate acestea, dogma despre Dumnezeu - om, care s-a dezvoltat din doctrina despre mântuire, și-a asumat o poziție unică și predominantă. Dogma despre Dumnezeu - omul constituia dogma în sensul strict. Teologia era echivalentă cu doctrina despre Trinitate; Economia (în sensul de alcătuire, compoziție prudentă - NT) era ideea și realizarea incarnării. Prin logica sa internă, decursul dezvoltării ne arată că cel mai mare interes a fost acordat acestei dogme. După ce Atanasie a

demonstrat necesitatea și împlinirea mântuirii prin incarnarea Fiului lui Dumnezeu, a fost stabilită pentru prima oară consubstanțialitatea Fiului lui Dumnezeu cu Dumnezeu în sine. Apoi, a fost accentuat faptul că cel Incarnat a fost creat la fel ca omul; în cele din urmă a fost stabilită uniunea dintre divinitate și umanitate în Fiul Incarnat al lui Dumnezeu. Aici, istoricul dogmei trebuie să urmeze cursul istoriei. În acest context, dincolo de această acțiune, nu este clar sub nici o formă cum trebuie să fie considerată fapta lui Dumnezeu - omul. În ceea ce privește faptele lui Hristos, noi ne putem preocupa numai de "concepțiile" care nu sunt strâns aliate cu dogma. Dar, în cele din urmă, trebuie să observăm că dogma nu a fost plănuită din punct de vedere eschatologic numai în teorie, adică drept o viziune a vieții din viitor; dogma a fost plănuită și în credința practică, în apropierea eminentă de sfârșitul lumii, iar acest lucru îi mai influența pe cei pioși. Fără îndoială, la unii dintre Părinții Bisericii, această credință deținea în mod cert un loc secundar. Totuși, această credință forma regula iar furtunile provenite de la invaziile tribale și revoluțiile politice îi acordau puterea în mod permanent.

II. Ființa umană este receptivă și pasivă cu privire la binecuvântarea mântuirii. Omul acceptă binecuvântarea mântuirii și se bucură de această binecuvântare drept o dăruire transcendentă glorioasă a grației. Numai Dumnezeu poate dăruia această binecuvântare și nici un efort uman nu poate merita acest lucru. După cum am menționat deja, această binecuvântare religioasă a mântuirii este esențial diferită de bunătatea morală fiindcă bunătatea morală nu poate fi dăruită ci trebuie să fie câștigată prin propriile noastre fapte. Pe de altă parte, creștinismul ca religie nu poate adopta o atitudine neutră față de bunătatea morală ci trebuie să adopte moralitatea sublimă. Aceasta a fost și convingerea Bisericii Elene și a teologilor săi. Problema creată astfel a fost rezolvată fără ezitări semnificative în sensul teologiei apologetilor și al teologiei lui Origen. Presupunerea era că libertatea din sfera morală corespunde cu receptivitatea din domeniul religiei și cu binecuvântările de mântuire conferite. De asemenea, se presupunea că Dumnezeu a legat darul binecuvântării religioase de împlinirea unei vieți morale perfecte. Cu toate că nu era nouă, legea acestei vieți morale perfecte a fost exprimată pentru prima oară în religia creștină drept o perfecțiune care poate fi recunoscută cu ușurință. Schema naturii și a grației care era obișnuită în Occident după Augustin, nu era cu totul necunoscută în Răsărit cu privire la cuvintele sale. (38) Dar, în Răsărit au fost descoperite noțiunile despre "grația" în "natura" cum ar fi, de exemplu, inalienabila dispoziție naturală pentru libertate. Pe de altă parte, "grația" era concepută drept comunicarea unei naturi superioare. Astfel, schema menționată mai sus era, pe de o parte, legea perpetuă a bunătății (virtuții) iar pe de altă parte era o promisiune și o invocare certă a imortalității. (39) Prin urmare, aceasta era sfânta trăire și credința ceea dreaptă. În concepția teologilor eleni, credințele creștinismului erau următoarele: 1) Dumnezeu în sine să este bunătatea; 2) Dumnezeu este creatorul rațiunii perfecte și al libertății omului; 3) Moralitatea perfectă a omului reprezintă unica formă a asemănării sale cu Dumnezeu, la care se poate ajunge în spațiul temporal și în spațiul creat; 4) Legea supremă a bunătății, care a fost obscurată până în prezent, a fost revelată din nou oamenilor din religia creștină iar acest lucru a fost efectuat în ceea mai impresionantă formă imaginabilă de către divinitatea în forma umană; 5) Binecuvântarea religioasă adusă de Hristos conține cel mai puternic motiv pentru a practica moralitatea (40), alături de forțe misterioase care o promovează. După teologii eleni, aceste concepții făceau o legătură cât se poate de strânsă între religie și moralitate fiindcă numai omul cel bun poate primi darul mântuirii. Toate

aceste elemente erau garanția pentru esența creștinismului ca religie morală. În *Predica de Crăciun* (din anul 634 AD [NT]), călugărul Sofronie afirmă (41): "Astfel, Fiul lui Dumnezeu și-a asumat sărăcia umană pentru a se deifica prin grație...Într-unul din Psalmii săi, Părintele divin David spune: "Voi sunteți Dumnezeii și toți sunteți fiii celor de mai sus. Dumnezeu este în noi, să devenim și noi Dumnezeii, prin transformări și imitări divine."" În ultima frază, ideea elenă fundamentală este expusă într-o formă clasică. Noi nu trebuie să considerăm că "schimbări" și "imitații" sunt expresii echivalente. Termenul "schimbări" înseamnă actualul proces (de schimbare) iar "imitații" înseamnă condiția și forma schimbării și nu rațiunea suficientă, după cum este dovedit de grație. (42) Cu toate acestea, există o formă de moralitate care pare să nu fie supusă față de credința religioasă și speranță și care anticipează viitoarele binecuvântări sau plasează omul în situația în care este capabil să le accepte imediat. Aceasta este o moralitate negativă sau ascetism. Într-un anumit sens adevărat, această moralitate negativă este caracteristica dăruirii religioase a mântuirii. Astfel, această moralitate negativă nu este numai secundară față de darul mântuirii ci este dispoziția potrivită și esențială pentru primirea mântuirii. Pe măsura în care extazul, intuiția și puterea de a face miracole pot fi îmbinate cu această moralitate, se formează anticiparea situației din viitor. Regula ultimativă a acestei concepții creștine poate fi rezumată, în esență, în afirmația: "Dacă îți dorești bunul sublim, incorupția, atunci renunță la tot ceea ce este pieritor." Alături de această afirmație, noi avem regula mai generală: "Dacă dorești bunul sublim, atunci, în primul rând, fii bun și hrănește noua natură implantată în tine de Euharist prin botez și celelalte dăruințe tainice." Afirmația lui Clement din Alexandria, care și-a păstrat puterea în timp, demonstrează cât de puternic erau legate de Hristos afirmațiile de mai sus: "Hristos s-a înfățișat ca dascăl și a propovăduit viața cea bună pentru ca apoi, fiind Dumnezeu, să poată dăruia viața eternă." (43)

Cu toate acestea, întreaga concepție despre importanța moralității nu necesită o descriere doctrinară specifică mai mult ca esența moralității și principiile teologiei naturale în general. Toate aceste chestiuni erau deja rezolvate, în cadrul delimitărilor stabilite de principiile fundamentale; ființă umană cunoștea aceste lucruri prin propria sa rațiune. Aceste elemente formau presupunerile evidente ale doctrinei despre mântuire. Libertatea folosită de Părinții Bisericii atunci când tratau chestiuni în general recunoscute și puse în chestiune de manihei sau fataliști și, prin urmare, nu era necesar să se facă apel la Revelație. Prin urmare, atunci când descriem dogma Părinților Bisericii eleni, noi trebuie să luăm în considerație opiniile lor despre mântuire (44), despre Dumnezeu ca esența bunului și a dăruitorului mântuirii, despre situația și obligațiile omului drept un fel de presupuneri preliminare ale doctrinei despre mântuire. Pe de altă parte, noi trebuie să luăm în considerație concepțiile individuale, formulate parțial din filozofia contemporană și din Biblie. În mod cert, aceste concepții au dreptul la un anumit loc în cadrul unei anumite descrieri a viziunii depline adoptată de vechea Biserică Creștină dar, în mod cert, aceste concepții nu pot fi denumite dogme, fiindcă dogmele sunt esențial diferite de presupunerile evidente în sinele lor precum și față de concepții fluctuante. Singurul motiv pentru care discutăm despre aceste concepții în istoria dogmei este că noi nu trebuie să apărăm dogmele de neînțelegere și trebuie să demarcăm corect spațiul convenit dogmelor. (45) La fel ca elipsa, concepția elenă a creștinismului are două centre: a) doctrina libertății, care cuprinde toată teologia rațională, stoică și platonice; b) doctrina mântuirii, care este supranaturală și care acceptă o relație cu teologia naturală. În sens

invers, libertatea era considerată un dar al grației divine. Într-adevăr, noi descoperim că la început aceste două epicentre au fost aduse la ceea mai mare proximitate posibilă de moralitatea negativă. Prin urmare, din acest punct, realizările moralității pozitive apar ca un minimum, aflate întotdeauna în umbra esențială a imperfecțiunii esențiale.

Din expunerile de mai sus reiese că doctrinele despre Dumnezeu, lume și om, cu libertate și păcat, trebuie să fie prestabilite ca presupuneri și concepții pentru dogmă. Cu alte cuvinte, doctrinele despre Dumnezeu - omul trebuie să fie discutate pe măsura în care a astfel de discuție este necesară pentru înțelegerea dogmei. Înainte de prezentarea dogmei, trebuie scris un capitol în care să fie discutată proveniența cunoștințelor și autorităților noastre, adică Sfânta Scriptură, tradiția și Biserica. Noi mai trebuie să examinăm îndeaproape și aplicarea tainică a mântuirii tainelor, totul fiind legat de acest subiect. (46)

*Suplementul 1* Fără îndoială, concepția elenă despre creștinism pare a fi excepțional de compactă și clară, dacă nu privim prea profund esența sa. Este foarte remarcabilă eliberarea dogmaticii de toate chestiunile care nu sunt incluse în domeniul doctrinei despre mântuire. Aceste avantaje sunt obținute prin renunțarea la orice tentativă de a stabili o uniune internă între noțiunile sublime despre "bunul moral" și "binecuvântare" (nepierire) prin deprecierea moralității pozitive în favoarea ascetismului și prin caricaturizarea deplină a lui Hristos cel istoric. Până la mijlocul secolului al V-lea, cunoașterea credinței posedată de Părinții Bisericii era departe de a fi în situația dezolată în care teologia nu face nici o tentativă decisă de a deduce consecințele unei doctrine, în timp ce nu îndrăznește să o abandoneze dar se mulțumește să perceapă "un profund element de adevăr" în anumite teologumena sau în toate teologumena care i-au fost aduse de tradiție. Totul era supus în fața ideii Părinților Bisericii eleni, după care creștinismul este religia care salvează de la perisabilitate și moarte. Această idee a fost dedusă din străvechea Biserică Catolică. Această idee se prezintă drept o limitare specifică a speranțelor primitive creștine, influențate de viziunile anticilor. Părinții Bisericii greci au înțeles că această idee poate fi exprimată într-o formă măreață și încântătoare. Mai mult de atât, acolo unde mizeria, mortalitatea și finitudinea creează sentimentul că sunt cele mai grele poveri lăsate asupra ființei umane, bunul sublim se poate afla numai în infinit, în pacea binecuvântată. Pe măsura în care Părinții Bisericii greci au înțeles și au crezut ferm în această dăruire conferită de religia creștină, ei îi atribuiau lui Hristos această dăruire lui, ei atribuiau creștinismului semnificația ceea mai sublimă care putea fi concepută în spațiul viziunii lor. Dar, starea de spirit care considera creștinismul consolator era starea de spirit a decăderii și a ruinei lumii antice, care nu poseda forța de a se îndrepta sincer spre o existență cu energie. Fără această premiză, evoluțiile dogmatice nu puteau fi percepute. Noi nu putem menține formulele credinței elene fără să ne înșelăm pe noi înșine, dacă schimbăm premisele credinței creștine elene sau dacă refuzăm să acceptăm validitatea acestor premise. Dacă suntem dispuși în mod onest să reținem premisele credinței creștine, atunci trebuie să înțelegem clar la ce au ajuns în Orient ortodoxia și monofizitismul. După ce au plasat o monstruoasă greutate peste alta, ei erau aproape sufocați de mestecătura amestecului de absurdități morale, ca să folosim o expresie puternică a lui Goethe. La origini, doctrina lor avea valoare pe lume numai pentru moarte. Apoi, ei s-au scârbit chiar și de această doctrină.

*Suplementul 2* Concepția despre bunul sublim poate fi considerată o versiune revizuită de filozofia elenă a străvechilor speranțe creștine despre viitor. Această filozofie elenă a respins întotdeauna ideea încarnării lui Dumnezeu. Prin urmare, în definiția sa a bunului sublim, filozofia elenă nu putea să ajungă la certitudinea acordată în concepția creștină. În secolele IV și V au existat teologi creștini, de exemplu, Synesius, care nu admiteau încarnarea lui Dumnezeu fără revizie dar care mențineau prin gândire ideea despre divinizare. Acest gen de teologi creștini au abordat viziuni panteiste, mai mult decât viziuni raționaliste. În orice caz, credința în încarnarea lui Dumnezeu împreună cu ideea genezei, forma linia care separa între filozofia elenă și dogmatica Bisericii.

*Suplementul 3* Pentru a studia forma clasică a societății elene, ceea mai importantă sursă a dogmei, trebuie să fie studiată literatura ascetismului. În lucrările dogmatice, apologetice și polemice, acest subiect apare de rare ori, cu excepția scrierilor lui Atanasie. În literatura omilistică, acest subiect este foarte disprețuit de retorică, cu excepția lui Chrysostome. Totuși, trebuie făcută o distincție chiar și în literatura ascetică. Descrierile despre pietatea călugărilor eroi se pierd, de regulă, în extravaganta și excentricitate și nu sunt tipice fiindcă autorii erau deja porniți să dovedească specificul excepțional de lumesc al acestor eroi. În mod special, noi trebuie să examinăm numeroase scrieri despre *Înviere*, *virginitate*, *perfectiune* și subiecte asemănătoare precum și omiliile practice. Noi primim ceea mai adevărată și clară impresie despre pietatea din Biserica Elenă prin lectura biografiei călugăriței Macrina, scrisă de Grigore din Nyssa. Rugăciunea călugăriței Macrina, aflată pe patul de moarte, este menționată aici fiindcă exprimă în mod unic speranțele și consolarea creștinismului elen, fără să fie omisă căldura sentimentală care aparținea propriei sale esențe. (47)

*Suplementul 4* Timp de secole după marea lucrare a lui Theognostus, despre care știm numai puțin, în Orient nu a fost scris nici un sistem integral de teologie științifică (doctă). În esența sa, ideea despre un sistem era filozofică și tot ceea ce exista pentru aplicarea acestui sistem teologic erau exemple cu o autoritate disputată. Platonismul a contribuit numai la logica formală a acestui sistem teologic. Aristotelismul a fost primul care a reușit să creeze un sistem ortodox prin logica sa formală, care a triumfat asupra tuturor dificultăților. Până la perioada lui Ioan Damaschinul, lucrările sistematice sunt incluse în următoarele liste:

- 1) *Despre încarnarea Logosului sau Fiul lui Dumnezeu*. În aceste lucrări este discutată chestiunea principală din dogma elenă. În toate lucrările se schimbă punctul de vedere. În această categorie mai sunt incluse tratate polemice și dogmatice, precum și monografii dogmatice.
- 2) *Expunerea doctrinelor sub forma de catehism*. Aici catehismele lui Chiril sunt deosebit de importante. (48)
- 3) *Lucrări apologetice despre păgâni și evrei*. În aceste lucrări sunt expuse teologia naturală, credința monoteistă și doctrina despre libertate. Viziunea creștină a istoriei și dovada antichității sale sunt prezentate în contradicție cu politeismul și religia ceremonială. Acesta este cazul și în câteva lucrări scrise de Eusebiu, Apollinaris și Chiril din Alexandria.
- 4) *Monografii despre geneza din cele șase zile*, despre sufletul omului, trupul și imortalitatea sufletului. În aceste lucrări este dezvoltată teologia naturală și este declarată cosmologia științifică și psihologia din cele mai vechi resurse biblice.

5) *Monografii despre virginitate, monahism, perfecțiuni, virtuți și reînviere*. Aici sunt exprimate interesele practice, supreme și ultimative despre pietate și credință.

6) *Monografii despre taine, cult și preoție*. La începuturi, aceste scrieri nu erau prea numeroase dar instruirea în sacrameinte și ritualul lor era, de obicei, legată de pregătirea în domeniul simbolului. Vezi catehismele lui Chiril, care formează o îndrumare pentru mistere. Începând din secolul al VI-lea, numărul acestor lucrări a crescut. În comentariile despre cărțile biblice și omilii este inclus un material de mari dimensiuni, elaborat în mod intenționat.

Pentru istoria dogmei, folosirea corectă a acestor diverse categorii de surse este o artă a metodei, pentru care nu pot stabilite reguli. Expunerile retorice, exegetice, filozofice și strict dogmatice trebuie să fie recunoscute ca atare și diferențiate. În același timp, noi trebuie să reținem că perioada despre care discutăm acum era o perioadă de retorică care nu se eschiva de la artificii și neadevăruri de orice gen. Ieronim admite că în scrierile celor mai onorați Părinți ai Bisericii întotdeauna trebuie să fie făcută distingerea între ceea ce ei au scris ca argument și ceea ce ei au stabilit ca adevăr. În același timp, Basil (49) era dispus să explice fragmentul eterodox din scrierile lui Grigore Taumaturgul prin presupunerea că nu a vorbit în stil "dogmatic" ci numai în favoarea argumentului "competitiv". Atanasie îl scuza pe Origen cu argumentul că el a scris mult în favoarea practicii și a cercetării. (50) În timp ce apăra complet hristologia lui Dionisie din Alexandria, Atanasie observă că acesta a vorbit despre multe detalii din politică. Aceeași masă de scuza a fost folosită de Părinții Bisericii la Conciliul de la Sardica în cazul lui Marcellus. Marii scriitori din secolele IV și V au scris de multe ori în favoarea argumentului competitiv. Mai mult de atât, Grigore Nazianus vorbește despre o salvare a adevărului, necesară și salvatoare, adică o deghizare politică și prudentă și comunicarea prudentă a adevărului. Pentru sprijinul acestei afirmații, el apelează chiar la Dumnezeu, care a dezvăluit adevărul la timpul potrivit. În disputa monotelită, Chiril afirmă că trebuie asumată o dogmă care nu este absolut corectă, cu scopul de a obține ceva important.

Cu toate acestea, unii au mers mult mai departe în această chestiune. Ei nu s-au considerat obligați să fie legați de adevăr atunci când purtau o dispută cu oponent iar astfel ei au uitat porunca din Evanghelie. Ei au mers mai departe în teologie pentru a imputa neadevărul Apostolilor iar în acest sens ei au citat disputa dintre Pavel și Petru. Ei au susținut chiar că Dumnezeu a folosit falsitatea în lupta cu dușmanul diavol, după cum reiese din opiniile lui Origen, Grigore de Nyssa și majoritatea Părinților Bisericii cu privire la salvare din puterea satanică. Dacă Dumnezeu și-a indus în eroare inamicul prin stratagemă (*pia fraus*), oamenii ar putea face la fel. În astfel de circumstanțe, nu este de mirare că falsificările erau porunca zilei. Noi citim că numeroase falsificări și interpolări au fost efectuate chiar în secolul al II-lea, în lucrări ale Părinților Bisericii, unii dintre fiind încă în viață. Să ne gândim la doleanțele Părinților Bisericii împotriva gnosticilor și la doleanțele lui Dionisie din Corint și Irenaeus. Dar ce efect au avut aceste falsificări, adeseori naive și inocente, din punct de vedere subiectiv, în comparație cu spiritul de minciună care funcționa puternic chiar și în scrierile oficiale din secolele III și IV? (51) În aceste secole nimeni a mai avut încredere în autoritatea documentară, în notarea procedurilor sau a protocoalelor. Scrisorile episcopilor din această perioadă erau aglomerate cu plângeri împotriva falsificărilor. Aproape întotdeauna, partea înfrântă la un sinod acuza că actele sinodului au fost falsificate. Chiril și marii scriitori de epistole se plâng că epistolele lor sunt puse în

circulație într-o formă coruptă. Epistolele provenite de la Părinții Bisericii deja decedați, cum ar fi, de exemplu, epistola lui Atanasie către Epictet, erau falsificate și elemente neoriginale erau introduse în ele. Adepții lui Appolinarius și monofiziții, de exemplu, au corupt tradiția în mod sistematic. (52) Pe de altă parte, ceea mai simplă metodă pentru apologia unui străvechi Părinte al Bisericii, menționat de adversari sau de către cei a căror ortodoxie era bănuită, era afirmația că ereticii i-au corectat lucrările pentru a le potrivi și au împrăștiat buruieni în grâul său. Literatura oficială a controversei dintre nestorieni și monofiziți este o mlaștină de falsuri și viclenii și numai puține fragmente pot avea un fundament stabil. Încă în aceea perioadă, multe chestiuni au fost respinse ca falsificări și înșelătorii iar multe chestiuni au fost dezvăluite de savanții din secolul al XVII-lea. Dar, dacă o persoană consideră verdictele, anxietățile și aserțiunile contemporanilor despre aceste conflicte, această persoană nu poate evita suspiciunea că istoricii din prezent mai sunt încă prea creduli atunci când se ocupă de toată această literatură. Incertitudinile rămase în studiul alterărilor din istoria dogmei și din istoria Bisericii din perioada bizantină creează evident suspiciunea că noi suntem mai mult sau mai puțin neajutorați în fața unei tradiții corupte în mod sistematic. (53)

*Suplementul 5* Forma preluată de substanța credinței în Biserica Elenă denotă foarte clar punctul de vedere caracteristic. În primul rând, substanța credinței a fost concepută drept lege. Grigore Nazianus a formulat un decalog al credinței (54) dar acest lucru trebuie să fie înțeles corect. Credință apare ca lege numai pe măsura în care conținutul său constituie o poruncă revelată a lui Dumnezeu, în fața căreia omul trebuie să se supună. Noi nu trebuie să permitem ca această credință să ne sugereze o esență paralelă cu legea morală. În al doilea rând, în formulele sale, credința este considerată o taină care trebuie ținută în secret. Oamenii erau inițiați în credință așa cum erau inițiați în riturile sancte. În cadrul ideilor antice, tănuirea era un nimbus pentru întreaga consacrare. Concepțiile despre credință ca lege și mister au în comun faptul că, în cadrul lor, conținutul credinței apare drept o esență strict obiectivă, care provine din exterior. (55) Pe măsura în care orice formulă este în conflict cu creștinismul de la origini, este evidentă dependența Bisericii Elene de practica tainelor antice și de școlile filozofice.

*Suplementul 6* Ideile despre împlinirea bunului sublim în lumea cealaltă (lumea de presus) trebuiau să ne poarte alături de frazele cunoscute în simboluri și nu era permisă desconsiderarea multiplelor și diverselor afirmații din Sfânta Scriptură. Concepțiile variate și eterogene provenite din această sursă erau obligate să se armonizeze cu eschatologia creștină primitivă (primară) și cu ideea lui Origen despre desăvârșire (împlinire), un subiect care merita respectul cuvenit Scrierilor Sfinte. Începând de la sfârșitul secolului al IV-lea, doctrina lui Origen era din în ce mai mult considerată ca eretică. Mai înainte, teologi consacrați precum Grigore de Nyssa, au reprodus această doctrină în toate chestiunile sale principale. Respingerea doctrinei lui Origen desemnează prima victorie decisivă a tradiționalismului, impregnat în sinea sa cu speculație, asupra speculației spiritualizante. În secolul al V-lea erau considerate ca eretice 1) doctrina despre *apokatastasis* (universalism) și eventualitatea reînvierii diavolului (56); 2) doctrina despre anihilarea deplină a răului; 3) concepția pedepselor din iad ca torturi ale conștiinței; 4) spiritualizarea versiunii despre învierea trupului; 5) ideea despre permanenta creație a unor lumi noi. În Orient, doctrinele despre domnia milenară

lui Hristos în lume și dubla înviere erau parțial puse pe raft și parțial caracterizate absolut ca erezii iudaice. (57) Revenirea lui Hristos mai era considerată ca iminentă, cu toate că își pierduse semnificația esențială pentru mulți teologi. Concepțiile despre judecata lumii, reînvierea trupului (58), mizeria eternă a păcătoșilor erau conservate; concepția despre o transfigurare a cerului și a pământului nu erau respinse peste tot. În consecință, au fost păstrate numai elementele menționate în simboluri și care nu puteau fi transmise mai departe. Alături de aceste elemente a fost adăugată așteptarea Antihristului care, de regulă, a apărut în decursul unor catastrofe extraordinare cum au fost cele din perioadele împăraților arieni, Iulian, a popoarelor barbare și Mahomed. În acest moment, așteptarea Antihristului nu făcea parte din substanța solidă a eschatologiei teologice. Binecuvântarea era considerată drept eliberarea și suferință, cunoașterea intuitivă și pătrunderea în spațiul divin. Cu toate acestea, majoritatea credincioșilor recunoștea diverse grade și faze ale binecuvântării. Noi considerăm această percepție drept o invadare a teritoriului religiei (59) fiindcă acorda o mare valoare realizărilor lumești, cum ar fi ascetismul și martirajul. Cu privire la cei morți binecuvântați, în cercuri largi se presupunea că sufletul lor așteaptă în iadul subteran revenirea lui Hristos (60), unde Hristos a propovăduit Evanghelia celor buni, care au murit înaintea Sa. (61) Urmându-l pe Origen, mulți Părinți ai Bisericii din secolul al IV-lea au susținut că sufletele pioase intră deodată în Paradis sau vin la Hristos. (62) Această opinie s-a extins treptat și era universală cu privire la sfinți și martiri. Concepțiile despre statul intermediar, la fel ca tot ceea ce avea vreo legătură cu acest subiect, erau concepții vagi fiindcă, în ultimă instanță, teologii eleni erau interesați de speranța deificării. (63) În Occident, întreaga eschatologie creștină primitivă a fost menținută aproape intactă în decursul secolului al IV-lea și chiar ideea despre revenirea lui Nero ca Antihrist avea mulți susținători. Acest lucru a fost cauzat de faptul că la începuturi speculația neoplatonică și speculația în general nu au obținut aici nici un fundament iar importul specific al creștinismului mai era conceput în eschatologia dramatică. Dar, în acest moment, diferența dintre Răsărit și Apus devine mult mai profundă. Toată dogmatica din Răsărit avea un scop eschatologic puternic dar noi nu putem omite că ideea despre judecată a fost separată de eschatologie după perioada lui Origen. Această idee exprimă responsabilitatea temută a fiecărui suflet față de Dumnezeu cel Sfânt, fără de care iertarea sufletelor trebuie să rămână o enigmă și un cuvânt fără conținut. Această idee a dominat Evanghelia și a determinat creștinismul străvechi dar teologia "științifică" a depozitat această idee. (64) Această denumire nu lipsea în sistemul lui Origen dar a dispărut. Cu tot accentul pus pe libertate, singurul lucru care există este un proces cosmic în care multe elemente provin din sursa unică pentru a reveni la sursa unică. În această schemă, judecata a fost deprivată de sensul ei. În perioadele care au urmat, universalismul (*apokatastasis*) a fost condamnat în Răsărit iar sistemul lui Origen a fost respins. Dar, cine studiază detaliat dogmatica elenă bizantină va constata cât de profundă era legătura cu acest subiect esențial în origenism și neoplatonism. Problemele create de credință în secolele IV - VII, la care oamenii munceau pentru a le soluționa, descompun orice referință efectivă la judecată. În mod repetat, deificarea este un proces suprafizic (hiperfizic) dar dogmatica ne spune puțin despre principiul că omul este destinat să moară și să fie judecat. Din acest motiv, revelația apropiată cu moralitatea a fost pierdută și, în multe regiuni, Islamul a fost salvatorul (eliberatorul, izbăvitorul). Lucrurile stăteau altfel în Occident. Ceea ce era denumit "chiliasm" în Occident, avea principala sa semnificație în prospectul



judecății. Dacă facem comparația între teologii din Evul Mediu, proveniți din Răsărit și din Apus, ceea mai importantă impresie este că nu laicii ci teologii din Apus aveau frica de judecător, absentă la ceilalți, deveniți indiferenți. Acesta era elementul agitant în viața credinței în Occident, care susținea ideea despre iertarea păcatelor iar astfel a putut înlesni reforma catolicismului. Orice reformă care, eventual, ar avea loc în Biserica Elenă, va începe prin restaurarea credinței despre responsabilitatea fiecărui suflet individual, punând accentul pe judecată și câștigând astfel punctul fix de la care să fie doborâte barierele dogmatice.

### *Bibliografie*

În ultimul paragraf din original, autorul menționează un număr de lucrări în germană din secolul al XIX-lea. Am înlocuit acest paragraf din original cu un număr de lucrări moderne dedicate subiectelor tratate în acest capitol: concepția mântuirii și fundamentele sistemului doctrinar creștin.

G.B.Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910);

G. O'Collins, *Jesus Our Redeemer: A Christian Approach to Salvation*, (Oxford: Oxford University Press, 2007); R. Clifford & Khaled Anatolis, *Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives*, *Theological Studies*,

v. 66 (2005), pp. 739 - 769; Carl E. Braaten, *The Christian Doctrine of Salvation, Interpretation* v. 35 (1981), p. 117 - 131; A.J.Wallace & R. D. Rusk, *Moral*

*transformation: the Original Christian Paradigm of Salvation*, (NY: Bridgehead Publishing, 2011); J.A. Trumbover, *A Rescue for the Dead: the Posthumous*

*Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, (Oxford: Oxford University Press, 2001);

K. Anatolios, *Deification Through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2020).

I.A.Dorner, *A System of Christian Doctrine*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1882);

E.Y.Mullins, *The Christian Religion in its Doctrinal Expression*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2000); E. Brunner & O Wyon, *The Christian Doctrine of God*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2014) [NT]

## **Capitolul III**

### **Sursele cunoașterii și autoritățile sau Scriptura, tradiția și Biserica**

Încă de la începutul secolului al IV-lea, au fost stabilite substanțial domeniul și competența autorităților catolice, dar fără să fie reglementate relațiile lor reciproce și modul detaliat de funcționare. Definiția corectă a dogmei mântuirii a devenit, într-o oarecare măsură, subiectul unor controverse. Marea diferență dintre o teologie mai liberală și un tradiționalism pur provenea de la modul diferit în care erau considerate autoritățile. Dar, aceste contradicții nu au culminat

niciodată într-o contradicție principală evidentă. Teologii nu au avut ocazia să formuleze o doctrină specifică a Bisericii și a autorităților - Scriptura și tradiția. Spre deosebire de dogma mântuirii, nu exista o necesitate atât de apăsătoare care să ducă oamenii la adoptarea modalității periculoase și neplăcute de a reformula legile credinței. Hărțuiri mărunte cu teologi obscuri și reformatori, care în mod definit făceau obiecțiuni legate de un fragment sau altul din fundamentul tradiției, nu au ajuns în fața marelui tribunal al Bisericii iar conflictul cu maniheii, paulicienii, euchites și bogomilii nu a lăsat nici o urmă în istoria dogmei. (65)

Cu toate acestea, în perioada dintre Eusebius (265 - 339) și Ioan Damaschinul (676 - 749) au avut loc schimbări, conform solicitărilor preschimbate ale Bisericii. Aceste schimbări au exprimat tradiționalismul extins. Necesitatea a devenit o virtute adică pe listele autorităților a fost introdusă orice chestiune considerată ca necesară pentru a conserva unitatea Bisericii sau pentru adaptarea instituțiilor eclesiastice la curentul vremurilor. Această metodă era acceptată încă din secolul al III-lea iar în acest moment era extinsă din ce în ce mai mult. Totuși, rezultatele acestei metode pot fi cu greu stabilite fiindcă în acele vremuri nu exista și nu începea să existe permanență datorită principiului conform căruia situația Bisericii din orice moment trebuia să fie declarată drept tradițională din toate punctele de vedere. (66)

## I *Sfânta Scriptură* (67)

O autoritate unică a fost atribuită celor două Testamente care erau Scrierile Sfinte. Orice doctrină trebuia să fie demonstrată din cele două Testamente; cu alte cuvinte, opiniile care aveau un conținut necesar pentru credință dar care nu apăreau în Scriptură, nu aveau nici o validitate. Cine declara că se bazează numai pe Scriptură nu își asuma o atitudine care nu era catolică. Această viziune a Scrierilor Sfinte presupunea că extinderea lor este strict definită și plasată dincolo de orice îndoială. Dar, timp de secole, această presupunere a fost în contradicție cu faptele care, în orice caz, erau anulate fiindcă oamenii nu ar îndrăznit să le privească și fiindcă ei nu vedeau faptele în realitate. Teologii din Antiohia, în special Theodore (Teodor) din Mopsuetia, criticau pe baze interioare și exterioare conținutul Canonului, pe măsura în care acest conținut era treptat stabilit; ei procedau astfel fiind conduși de tradiția eclesiastică. Critica lor mai era sprijinită în secolul al VI-lea iar influența lor s-a extins în Persia și în Occident, datorita lui Junillus. În orice caz, spiritul criticii și rezultatele provenite de aici nu au făcut niciodată vreo impresie asupra Marii Biserici. (68)

În ceea ce privește Vechiul Testament, cei mai vechi și respectați Părinți greci ai Bisericii i-au urmat pe Melito și pe Origen și au recunoscut numai 22 - 24 de cărți din Canonul ebraic, i.e. Vechiul Testament. (69) După părerea altor Părinți greci ai Bisericii, aceste scrieri nu aveau importanță sau aveau numai o importanță secundară în Canonul din Alexandria. (70) Cu toate că nu numai în Antiohia existau îndoieli despre cartea *Estera*, decizia a fost obținută în bisericile din Grecia, cu toate că nu lipseau divergențe în comunitățile provinciale. Dar, această decizie era întotdeauna în pericol de a fi desconsiderată fiindcă scrierile sacre erau în permanență transcrise din Septuaginta. Astfel, de regulă, scrierile excluse teoretic erau copiate alături de celelalte. Legenda despre crearea Septuagintei a tratat cu mult respect și, în aparență, implica sanctitudinea întregii traduceri. Totuși, Biserica Elenă a fost convinsă să renunțe la versiunea ebraică și să adopte

canoanele din Alexandria și din Roma numai după încercările de unire cu Biserica de la Roma în Evul Mediu și după inițiativa eșuată a lui Cyril Lucaris (1572 - 1638) din secolul al XVII-lea. Dar, niciodată nu a urmat o declarație oficială cu caracter obligatoriu. Pentru Biserica Elenă - Slavă modernă, este excepțional de caracteristică indiferența și lipsa de gândire cu care și-a schimbat sau și-a inversat poziția într-o chestiune atât de importantă. Încă nu a fost luată o decizie în această chestiune și există teologi ruși importanți care consideră cărțile din Canonul Ebraic drept scrieri strict canonice. În orice caz, numărul acestor teologi este în permanentă scădere. În secolul IV mai era prevalentă în Biserica din Occident o totală incertitudine cu privire la extinderea Vechiului Testament. Biblia în latină era o traducere a septuagintului dar copii integrale ale acestei traduceri probabil că nu erau foarte obișnuite. Biblia în latină era mai puternică decât viziunile istorice care și-au găsit calea din Orient spre Occident într-o formă fragmentară. Ieronim a fost activ pentru această reușită. Augustin, care nu cunoștea critica biblică, a actualizat colecția latină iar la Sinoadele de la Hippo (393 AD) și Cartagina (397 AD), a fost adoptat Canonul Alexandrin. Se pare că nu a fost executată decizia ca Biserica de la Roma să fie solicitată să confirme această concluzie. Începând de la această dată, Canonul Ebraic a fost îndepărtat din Occident. Cu toate acestea, opinia lui Atanasie, convins de Rufinus și decizia lui Ieronim au avut o influență tacită și a mai rămas o anumită incertitudine. În aparență, Cassiodorus a avut un rol important în modelarea Bibliei în latină. Totuși, sub nici o formă noi nu putem califica atitudine Occidentului ca necritică. Atitudinea Occidentului a evitat inconsistența la care unii erudiți au ajuns odată cu elogiarea Septuagintei drept o scriere compusă divin și autentic, în timp ce ei plasau Biblia ebraică pe un loc superior.

În ceea ce privește Noul Testament, pe vremea lui Origen, Biserica din Alexandria a acceptat compilația occidentală. În decursul secolului al III-lea, majoritatea celorlalte Biserici au urmat acest exemplu. (71) Dacă era emisă o oarecare reflexiune despre caracteristicile lor istorice, Scripturile erau considerate drept apostolice - catolice și se considera că Scripturile conțin adevărata dovadă a doctrinei creștine. Dar, principiul de apostolicitate nu putea fi realizat strict. În multe Biserici naționale erau cunoscute și respectate scrieri apostolice care nu erau incluse în colecțiile apusene. În sens invers, nu era întotdeauna posibil de a percepe originea apostolică și acceptarea catolică a unei scrieri primite. În consecință, conform spiritului din antichitate, Origen a adoptat deja ideea că, drept colecție, Noul Testament a cuprins scrierile despre titlul cărora a prevalat un acord general din vremurile cele mai străvechi. Canonicitatea era decisă prin mărturia unanimă dar nici chiar acest principiu nu acoperea toate circumstanțele. Chiar și Origen a încălcat acest principiu prin formarea colecției celor Șapte Epistole Catolice. Totuși, regula lui Origen a devenit regula stabilită și a pus capăt oricărei considerații despre chestiunea bazată pe critica faptelor. Eusebius, care a fost o autoritate foarte importantă și care (dacă trebuie să înțelegem sursele astfel) a fost împuternicit de Împărat să prepare Biblii standarde, a urmat opinia lui Origen. Cu toate acestea, el a afirmat că nu îi place *Apocalipsa lui Ioan* în contradicție cu principiul canonic. Cele trei sau patru categorii în care el solicita să fie plasate scrierile ne demonstrează că oamenii se luptau cu o dificultate insolvabilă și care putea fi rezolvată în decursul timpului prin capacitatea de a sanctifica toate inconsecvențele. (72) La sfârșitul secolului al IV-lea, o adevărată unanimitate a devenit preponderentă la Constantinopol, în Asia Mică, la Alexandria și în Occident cu privire la conținutul Noului Testament și la autorii scrierilor

specifice. (73) *Revelația lui Ioan* (sau *Apocalipsa lui Ioan* - NT) a fost subiectul unor controverse esențiale iar astfel a fost unica excepție dintre scrierile Noului Testament. (74) În principiu, scrierile din Noul Testament erau acceptate, cu toate că au existat îndoieli prelungite dar inefficiente și izolate. Verdictul lui Eusebius cu privire la *Revelația lui Ioan* a fost important. (75) Chiar și în acest caz s-a renunțat la tentativele de a ajunge la o înțelegere; scrierea a fost pusă pe raft și a revenit din cercurile în care și-a menținut poziția, fără să incite vreo controversă menționabilă. Diferența tulburătoare dintre scrierile recunoscute și scrierile disputate a fost anulată de Atanasie dar mai era uneori menționată de erudiți. După ce compilația a fost limitată la 26 sau 27 de scrieri, după sfârșitul secolului al IV-lea, lectura celorlalte scrieri a fost strict interzisă în Biserică. Cu toate acestea, chiar la începutul secolului al V-lea, personalități importante precum Ieronim și Sozomen afirmă că, în anumite locuri, interdicția era necunoscută sau nerespectată. Astfel, unele scrieri creștine timpurii au fost folosite până în secolul al V-lea sau mai târziu. Dar, Bisericile monofizite au conservat apocalipsele iudaice revizuite de creștini drept un protest călugăresc împotriva spiritualismului lui Origen. Barbarismul în care aceste scrieri au pătruns le acorda o acoperire defensivă. (76)

Nu există detalii clare despre modul în care Biserica din Apus a obținut *Epistola Sobornicească a lui Iacov*, *Epistola a doua a lui Petru* și *Epistola a treia a lui Ioan*. Biserica din Apus cunoștea *Epistola către Evrei* și a primit această scriere paulină prin intermediul unor intermediari faimoși. La sfârșitul secolului al IV-lea, acești oameni au îndepărtat toată incertitudinea pe baza deciziilor luate de Eusebiu și Atanasie. Numai cele două scrieri, i.e. canonul lui Atanasie, au fost acceptate la Sinoadele de la Hippo și Cartagina din 397 AD iar acest rezultat a fost confirmat prin autoritatea lui Augustin, fără să fie făcută o declarație generală. (77) Cu cât era mai accentuată separarea între scrierile incluse în Canon și restul scrierilor, cu atât mai îndoielnice trebuie să fi apărut scrierile ale căror titluri puteau să ducă sau era acceptat că au dus la o revendicare de a fi recunoscute ca scrieri canonice sau apostolice. În trecut, aceste scrieri au fost plasate printre apocrife numai pentru a demarca absența invocată sau reală a mărturiilor favorabile pentru ele. În momentul curent, aceste scrieri au obținut crescent o semnificație suplimentară. Aceste scrieri proveneau din origini necunoscute sau erau "fabricate" iar aceasta era o acuzație suplimentară că ar fi scrieri "eretice". Dar, oricât de mare ar fi fost separarea între scrierile canonice și cele non - canonice, este inconceptibilă ideea că Biserica nu a publicat niciodată o decizie generală, care să excludă orice dubiu despre extinderea canonului: canonul lui Augustin a fost adoptat de Papa Inocențiu I.

Odată cu elaborarea deplină a concepției despre scrierile canonice, oricare altă descriere aplicată la aceste scrieri a creat ideea divinității lor (78). Ce mai putea semnifica un alt predicat în comparație cu credința că aceste scrieri au fost compuse de însuși Sfântul Duh? Astfel, categoriile de scrieri canonice și scrieri inspirate au coincis iar inspirația, în sensul său sublim, a fost limitată la scrierile canonice. Credința în inspirație a fost însoțită de datoria exegezei pneumatice sau alegorice. Exegeza pneumatică, admirată chiar de elenii educați, trebuia să rezolve următoarele probleme: 1) demonstrarea acordului între cele două Testamente sau, cu ale cuvinte, creștinizarea deplină a Vechiului Testament, descoperirea universală a profeției; excluderea sensului literal în cazurile în care era nociv și respingerea revendicărilor iudaice;

2) armonizarea afirmațiilor din Sfânta Scriptură cu ideile dogmatice prevalente; 3) înzestrarea fiecărui text cu o semnificație profundă, valabilă pentru perioada respectivă. Astfel, exegeza a devenit un fel de artă neagră iar Augustin nu a fost singura persoană salvată de la maniheism prin alchimia biblică.

În perioada în care aceste scopuri au fost stabilite în general, mai lipsea o metodă certă și invariabilă. (79); chiar și principiile lui Origen nu erau strict respectate. Interesul istoric anticar pe care Origen l-a suscitât pentru Sfânta Scriptură a continuat să-și exercite influența. Acest interes a existat până în secolul al V-lea (80) și a avut o influență critică și restrictivă asupra exegezei spirituale (pneumatice). (81) Acesta a fost cazul doctilor din Antiohia, care au urmat precedentul stabilit de Lucian și Dorotheus din Antiohia. Diodorus și Teodor din Mopsuetia au încercat să stabilească o legătură internă între exegezele spirituale și exegeza gramatică - istorică. Nu se poate pretinde că astfel a fost creată o metodă mai rațională sau mai defensibilă din perspectiva critică. Totuși, acești erudiți au urmat principii serioase, care au fost deja preparate de Chrysostome și Theodoret în favoarea metodei dominante dar au supraviețuit în doctrina hristologică nestoriană și școlile sale, cât timp știința a supraviețuit în acest spațiu iar influența lor s-a extins în Occident prin intermediul lui Junillus. (82)

Prin intermediul lui Ilarie, Ambrozie, Ieronim și Rufinus, Occidentul a primit metoda pneumatică (spirituală) a grecilor, după cum era practică mai ales de către cei din Cappadocia. Mai înainte și timp de mai multe decade ulterior, exegeza Occidentului era caracterizată în special prin absența unui sistem. Alături de respectul pentru literă, noi descoperim toate genurile de explicații alegorice precum și o predilecție pentru o terminare dramatică a istoriei pământești. Ieronim era departe de a poseda principii exegetice stabile dat fiind că el a făcut alegoria cunoașterii superioare oriunde confesiunea ortodoxă solicita acest lucru. În perioada sa, donatistul Tychonius a formulat șapte reguli pentru interpretarea Sfintei Scripturi, care erau destinate să înlăture toate dificultățile. (83) Aceste reguli au fost adoptate de Augustin în scrierea sa "Despre doctrina creștină". (84) Cu excepția erorilor din aceea perioadă, această lucrare este un memoriu glorios al marii iubiri pentru adevăr și al sentimentului evanghelic al lui Augustin. În contradicție cu studiul detaliat al Bibliei, Augustin a afirmat despre sentimentul evanghelic că studiul Sfintei Scripturi este numai calea spre dragoste. Pentru cine posedă dragostea, Scriptura nu mai era necesară, fiindcă el trăia cu Hristos și Dumnezeu. În consecință, el a încetat să solicite "adevăruri mântuitoare", fiindcă el trăia în adevăr și iubire. (85)

Caracteristica prevalentă a acestei lucrări provine de la celelalte idei conform cărora Sfânta Scriptură este singura modalitate de a ajunge la Dumnezeu și la Hristos. Această modalitate trebuie să fie interpretată prin regulile credinței, conform cărora fragmentele obscure trebuie să fie interpretate prin intermediul fragmentelor clare. Conform acestor reguli, atunci când sensul literal este jignitor, fragmentele obscure trebuie să se supună față de semnificația mai profundă a multiplelor reguli hermeneutice stabilite de Augustin (86), care conțin multe elemente expediente și asemănătoare cu principiile metodice ale lui Origen, care au determinat esența exegezei în perioadele ulterioare în Occident. Viziunea provenită din Răsărit, conform căreia în Sfânta Scriptură există două semnificații suplimentare, a devenit o doctrină stabilită. (87) Este excepțional de semnificativ faptul că Augustin a plasat Biblia într-o poziție atât de elevată încât au apelat la el toți teologii care s-au bazat ulterior numai pe această opinie împotriva tradiției. De fapt, în viața bisericească, Sfânta Scriptură avea o poziție cu totul diferită în

Occident în comparație cu poziția sa în Orient și a apărut din ce în ce mai mult pe primul plan. Acest lucru se explică, în primul rând, prin influența lui Augustin (88) și deficiența Occidentului cu privire la capacitatea speculativă. (89)

Biserica nu a publicat niciodată un decret general pentru excluderea oricărei suspiciuni despre extinderea Scripturii și pentru a face publice propriile sale caracteristici. În general, libertatea de eroare era dedusă din inspirație și, de regulă, se referea exact la aceleași cuvinte. Pe de altă parte, uneori poate fi făcută tentativa de a lăsa loc pentru individualitatea și limitarea istorică a autorilor iar inconsistențe minore nu erau cu totul negate. (90) Adeseori, exegeza era practică ca și cum nu ar fi existat dogma strictă a inspirației. (91) Cu siguranță, nu s-a ajuns la o idee clară despre suficiența Scripturii; această idee era menținută în fraze generale și era prejudiciată în chestiuni generale precum și în detalii. (92) Au existat simultan trei viziuni despre relația dintre Vechiul Testament și Noul Testament: Vechiul Testament era o scriere creștină, la fel ca Noul Testament; în totalitatea sa, Vechiul Testament era documentul istoric al profeției și conținea adevărata credință, cu anumite limite și imperfecțiuni, a condus și conduce la Hristos din punct de vedere educațional. Aceste viziuni au fost adoptate alternativ după cum era nevoie în situația din momentul respectiv. A fost recunoscută convenția poporului iudeu cu Dumnezeu dar consecințele acestui fapt erau departe de a fi admise. Această metodă de a folosi Biblia mai era folosită de apologetii din secolul al II-lea. (93) Chiar și Chiril din Alexandria mai menționa "profeția păgână" ca sprijin în această chestiune. În general, din alte perspective, presupunerea despre "profeți păgâni" și filozofi inspirați trezeva suspiciuni.

## II. *Tradiția*

La Părinții Bisericii, autoritatea Sfintei Scripturi apare drept o esență cu totul abstractă și despotică.

De fapt, această atitudine a continuat o tendință latentă de afirmare a independenței Sfintei Scripturi față de condițiile în care a apărut. Dar, revoluția caracterizată prin izolarea față de Biblie, eliberarea de tradiția ecleziastică și anihilarea tradiției ecleziastice au avut loc numai în secolul XVI și nici atunci nu a avut un deplin succes. În antichitatea ecleziastică, legătura dintre Sfânta Scriptură și organismul material al Bisericii nu a fost întreruptă sub nici o formă. Biserica, doctrina sa, instituțiile sale și constituția sa erau considerate din interior și din exterior că formează sursa cunoașterii și garanția autoritară a adevărului. Ca instituție sfântă, apostolică și catolică, Biserica nu posedă în mod absolut nimic neadevărat sau care avea capacitatea de schimbare, în fundamentele și evoluțiile sale. Mai curând, în cadrul Bisericii, totul era apostolic. Îndrumarea Bisericii de către Sfântul Spirit a conservat această creație apostolică față de orice schimbare. În mod necesar, această idee a fost accentuată din ce în ce mai puternic drept consecința evoluției prin care au trecut chestiunile ecleziastice în secolul IV și în secolele următoare. Totuși, având în vedere că, în același timp, autoritatea independentă și suficiența Bibliei erau de asemenea accentuate, s-au creat dificultăți, parțial chiar evidente inconsistențe, care nu au fost niciodată înlăturate. (94) Dar, aceste inconsistențe nu erau clar resimțite fiindcă atunci când erau confruntate cu monotorii inconvenienți, oamenii aveau puterea de a depăși dificultățile, prin forma dogmei sau forma ordinii, după cum era necesar. Având în vedere că tradițiile erau într-un proces de învechire, s-a făcut apel la alte tradiții

sau la Biblie. Acolo unde mărturia scrisă era incertă sau nedorită, s-a făcut apel la tradiție, adică a fost declarată ca tradiție esența care nu era altfel justificată. Prin urmare, este deja evident că niciodată tradiția nu a fost sistematizată sau catalogată; o declarație autentică despre extinderea și scopul tradiției nu a fost niciodată publicată și nu putea să fie publicată. Nu exista nici o excepție de la aplicarea tradiției care, aplicată consistent, nu ar fi adus Biserica într-o oarecare confuzie. Augustin a declarat că "Scriptura canonică se află în cadrul propriilor sale limite". (95) Dar, Augustin și nimeni altcineva nu au susținut aceste teze despre tradiție. În antichitate, tradiția era o categorie cu totul flexibilă, după cum putem constata prin modul în care a fost folosită în cazuri specifice. Pe total, tradiția era o noțiune extrem de rigidă și clară; semnificația acestei noțiuni era că, în ciuda tuturor schimbărilor, Biserica era determinată să se considere creația inalterabilă a Apostolilor. Parțial, Biserica a dedus teza sa din promisiunile divine și, parțial din orânduirea stabilită pentru ea, dar totuși fără să pretindă cu încredere în Biserică un factor empiric care să fie purtătorul infalibilității sale. (96) În vol. II au fost descrise deja cele mai importante consecințe ale acestei viziuni ale Bisericii despre Biserică. Alte consecințe au fost adăugate în perioada post-constantină.

Întotdeauna, credința Bisericii a fost considerată cea mai importantă parte a tradiției. În Răsărit, formulele antignostice conservate de credință au fost incluse în simboluri, alături de teoreme pe jumătate biblice și pe jumătate speculative, împreună cu discuții strict filozofice sau polemice. Aceste simboluri, care au fost adoptate pentru a fi folosite în Biserică, erau considerate mărturii apostolice. În Răsărit, nu se considera că formularea lor provine de la apostoli, dar respectul acordat era justificat din predica apostolilor. În perioada dintre primul și al treilea sau al patrulea Conciliu ecumenic de la Niceea, aceste simboluri ale Bisericilor din provincii au fost înlocuite de așa numitul "simbol constantinopolitan". (97) Încă de la Calcedon, această confesiune a fost considerată pur și simplu *credința* și niciodată nu a pierdut acest loc de onoare. Dacă încă din această perioadă se considera că doctrina Bisericii era tema sau obiectul care era adevăratul conținut al Scripturii, atunci această presupunere a fost transferată la simbolul niceean sau la simbolul constantinopolitan. Toate concluziile dogmatice ulterioare erau considerate numai ca explicații ale acestui simbol (98) care în orice caz, era considerat prin limbajul său ca provenit de la origini apostolice. *În cel mai strict sens, tradiția era formată din conținuturile simbolului din acel moment.* (99) În această perioadă existau două perspective în relațiile dintre Scriptură și simbol. Era posibil ca cineva să nu aibă credință în conținuturile simbolului dacă nu era convins de esența sa adevărată prin Scriptură ; pe de altă parte, interpretarea Scripturii trebuia să fie reglementată prin credința stabilită prin simbol. (100). În Occident, o demnitate unică a fost reținută de vechiul simbol roman (sau formele paralele din Bisericile provinciale) care era considerat că este compus din douăsprezece articole. Cel puțin din secolul al IV-lea, se considera că acest simbol este Crezul Apostolic, în sensul strict al termenului. (101) Pentru mult timp, brevitățile și simplitățile crezului apostolic au apărut Biserica de la Roma față de speculațiile teologice extravagante dar aceste caracteristici nu puteau fi o baricadă față de evoluția teologică din Răsărit. O încercare perseverentă a fost făcută, sau cel puțin a fost prezentată astfel, de a deriva decizia în chestiunile dogmatice, după cum apăreau, din acest simbol apostolic și de a stabili astfel fundamentul pentru materialul dogmatic în creștere. (102) Numai după sfârșitul secolului al V-lea, simbolul constantinopolitan a înlocuit simbolul apostolic folosit în Biserica de la

Roma și în Occident. (103) dar fără ca acest simbol să-și piardă prestigiul. Desigur, prestigiul vechiului simbol a fost transferat la noul simbol dar a rămas în putere în mod latent. (104)

La începutul secolului al IV-lea au intrat în componența Bisericii credința eclesiastică și un cult stabilit în principalele sale caracteristici. În diversele Biserici din provincii (105) existau deja prevederi disciplinare și ceremoniale și era stabilită o constituție. Numai după multă vreme a fost aplicată în mod strict noțiunea de apostolicitate la toate aceste elemente. (106) Fundamentele acestor decrete au ajuns să fie calificate "apostolice" și, de regulă, într-o măsură crescentă, tot ceea ce era inclus era dorință de a asigura permanență. Cu toate acestea, au fost adoptate diverse metode pentru stabilirea esenței apostolice ale acestor instituții. În primul rând, s-a susținut că reglementările respectate de întreaga Biserică nu solicitau dovada că sunt apostolice. (107) În al doilea rând, în Răsărit s-a profitat de numeroasele legende ale Apostolilor, care erau curențe în Biserici. Aceste legende au început să fie folosite în legătură cu guvernarea și cultul Bisericilor; astfel, reglementări detaliate și definite erau atribuite Apostolilor, în mod individual sau colectiv, oricând erau solicitate în favoarea disciplinei sau a cultului din perioada respectivă. (108) În al treilea rând, în secolul al IV-lea, oarecum sub influența lui Clement și Origen, oamenii au început să introducă noțiunea de "tradiție nescrisă". În cadrul unor conținuturi cu totul nedefinite, au fost incluse teorii dogmatice iar scopul oamenilor nu era să înțeleagă aceste teorii. Aceste tradiții nescrise tratau extrem de rar termeni despre trinitate și hristologie. Ideea despre "tradiția nescrisă" s-a infiltrat foarte realist fiindcă se afla în conflict cu mai mult decât un punct principal din pozițiile fundamentale ale Bisericii. Această idee a ajuns la o înaltă onoare iar existența sa a devenit în mod absolut o dogmă. Această tradiție nu a fost definită iar extinderea sa nu a fost stabilită. Această idee nu excludea proba scripturală sau apelul la tradițiile obișnuite și demonstrabile. *Existența tradiției nescrise era conservată de o tradiție care se dispensa toate criteriile iar aceasta era tradiția nescrisă.* Dar, această doctrină a fost folosită cu prudență. Tradiția nescrisă era aplicată în mod preferențial în dezvoltarea ritualului și la spectacolul sacramental al misterelor, în timp ce adevărurile tainice ale credinței erau bazate exclusiv pe Scriptură și Concilii. (109). Dar, această diferență nu era suficientă și nu era susținută cu fermitate drept inalterabilă.

În ultimă instanță, toate concepțiile despre autoritatea tradiției erau bazate pe convingerea că Biserica a fost înputernicită cu autoritate prin legătura sa cu Spiritul Sfânt. (110) Mulți dintre Părinții Bisericii (de exemplu, Ciprian) au considerat Sfânta Scriptură ca elementul principal din cadrul concepției despre autoritatea tradiției. (111) În acest moment au apărut două probleme care, cu toate că aproape niciodată nu au fost formulate clar, erau totuși resimțite și au fost făcute tentative de a le rezolva: I) Când și prin intermediul cui a vorbit Biserica? II) Cum urmau să fie explicate în Biserică noutățile, mai ales în domeniul doctrinei, dacă autoritatea Bisericii își avea rădăcinile numai în esența apostolică, adică în capacitatea sa de a conserva tradiția Apostolilor?

Cu privire la chestiunea "Când și prin intermediul cui a vorbit Biserica?", de la începutul secolului al III-lea a fost stabilită o doctrină conform căreia reprezentarea Bisericii a fost conferită Episcopatului. Totuși, stricta concepție a Episcopatului, după cum a fost promulgată la început de Ciprian, conform căreia Episcopatul era principalul sprijin al Bisericii, nu a fost acceptată mult timp de toată lumea. (112) Din *Istoria Bisericii* a lui Eusebius, noi constatăm că episcopii, succesorii Apostolilor, erau considerați drept cei care garantează legitimitatea



Bisericii. Niciodată nu a apărut concepția că Episcopul ar fi infalibil ca persoană individuală (113), dar o anumită inspirație a fost atribuită sinoadelor provinciale (114), cu toate că au existat opinii diferite. Constantin a fost primul care a formulat ideea despre un sinod universal (115). Constantin presupunea că o astfel de entitate se afla sub îndrumarea specifică a Sfântului Spirit iar astfel nu putea comite nici o eroare. (116) În decursul secolului al IV-lea, ideea că Sinodul de la Niceea poseda o autoritate infalibilă a devenit treptat stabilită. (117) În secolele următoare, această idee a fost transferată la Sinoadele Ecumenice în general, cu toate că numai al doilea Sinod a fost denumit ulterior *Ecumenic*. (118) Începând din secolul al VI-lea, treptat, a încetat să mai existe o îndoială că hotărârile Sinoadelor Ecumenice aveau o autoritate absolută. (119) Cine se revolta împotriva Sinoadelor Ecumenice refuza să admită că aceste Sinoade Ecumenice erau obișnuite dar nu refuza să admită, în general, autoritatea sinoadelor obișnuite. După Sinodul al VII-lea, era un principiu stabilit în Biserica Ortodoxă din Răsărit că Scriptura și deciziile celor șapte Sinoade Ecumenice formau sursele cunoașterii adevărului creștin. (120) Aceste surse erau caracterizate simplu drept tradiție; adeseori, oamenii vorbesc și acționează ca și cum Biserica nu avea și nu solicita alte resurse de cunoaștere sau alte autorități. De regulă, tradiția nescrisă nu este inclusă atunci când se discută despre Sfânta Scriptură și cele șapte Concilii Ecumenice.

În aparență simplă și consistentă, potrivită pentru toate necesitățile, această evoluție nu a rezolvat toate dificultățile din timpul existenței sale sau după ce nu a mai existat. Această evoluție trebuia chiar să ia în considerație autoritățile, unele dintre care erau de lungă durată iar altele au apărut în organizarea contemporană a Bisericii. Ce poziție trebuia să fie adoptată în controversele doctrinare în care un Sinod Ecumenic nu a pronunțat decizia sa? Oare nu urma să apară în Biserică în orice moment o dovadă clară a adevărului care să rezolve toate chestiunile îndoielnice și care să nu mai emită un sunet incert? Ce importanță trebuia să fie atribuită celor care ocupau marile tronuri episcopale, episcopii comunităților apostolice și în special celor de la Roma? Nu s-a ajuns la decizii în toate aceste chestiuni dar a apărut un anumit sens comun. În primul rând, Biserica vorbește printr-o mărturie unanimă, care poate fi auzită din primele zile; această mărturie nu a lipsit niciodată și nu lipsește nici o clipă. Ceea ce a crezut toată lumea întotdeauna și peste tot, este considerat drept o tradiție inerentă, chiar dacă nu a fost atestată în mod formal și solemn sau dacă nu a fost introdusă în cadrul autorităților din vremurile timpurii. Acest lucru duce la o procedură similară cu ceea ce urmată de Eusebius în stabilirea Noului Testament, adică antichitatea, atestarea unanimă și catolicismul (universalitatea) unei doctrine trebuie să fie considerată cu atenție pentru a fi recunoscută (certificată) drept o doctrină a Bisericii. În acest moment, termenul "antic" era extins și modificat, odată cu progresul Bisericii. În secolul al IV-lea, toți "dascălii" credeau că ortodoxia precedentă lui Origen era considerată ca "antică", apropiată de perioada Apostolilor (*vicini apostolorum*). În mod special, această caracteristică a fost treptat extinsă către începutul secolului al III-lea. Persoane precum Irenaeus, Apollinaris din Hierapolis erau denumiți chiar "amici ai Apostolilor". Apoi, toată perioada martirilor a fost considerată sfântă, la fel ca perioada antică. Dar, Biserica a fost nevoită să recunoască într-o măsură crescentă că nu avea mult de câștigat pentru propriile sale scopuri de la "martorii" teologici înainte de Atanasie, de la cei dinainte și după Origen. Numele lor se mai afla în memoria sacră, cu excepția celor care, în aparență, erau compromiși prea mult sau chiar au ajuns să

aibă o reputație negativă la contemporanii lor; lucrările lor dispăreau din ce în ce mai mult sau permiteau unele falsuri. Prin urmare, din secolul al V-lea, Atanasie și propovăduitorii ortodocși cu viziune similare cu cele din secolul al IV-lea, au apărut ca "Părinți" propriu - zis. (121) Atunci când au apărut controverse, în scurtă vreme chiar și la sinoade, voturile acestor oameni erau luate în considerație. Doctrinile erau înzestrate cu mărturia antichității atunci când nu puteau fi sprijinite de Părinții Bisericii, de la Atanasie până la Chiril. În acest domeniu nu lipseau falsificări. Discipolii lui Apollinaris din Laodiceea practica în mari dimensiuni aceste falsificări pentru a redescoperi învățăturile maestrului lor din antichitate; apoi, alții i-au imitat. În orice caz, tribunalul "Părinților" a rămas o instituție incertă: scopul care i-a fost atribuit era important dar plasamentul și valoarea sa nu erau specificate din punct de vedere dogmatic. Nici măcar nu s-a decis ce legătură avea inspirația conciliilor cu *consensus patrum*. (122) Un astfel de *consensus* trebuia să fie primul reabilitat. Acest lucru era realizat prin exegeză sau chiar prin fabricare, fiindcă era necesar ca acest lucru să fie presupus. Referințele cu un caracter contradictoriu rămăneau fără nici un efect dar, atunci când era nevoie, imprecizii sau erori deduse erau admise, după cum a fost în cazurile specifice ale unor Părinți specifici, fără modificarea concepției generale în cadrul acestor concesii. Părinții Bisericii erau numai citați retrospectiv ca să spunem așa, adică din punctul de vedere al dogmei din acel moment. Doctrinile lor nedezvoltate sau divergente erau interpretate conform principiului de a produce din tot cel mai bun rezultat. (123)

O reverență deosebită a fost moștenită din trecut pentru Bisericile Apostolice sau pentru episcopii lor, îmbibată cu dovezi bazate pe istorie și dogmatică. Teologia lui Ciprian permitea o importanță specială pentru episcopii din comunitățile apostolice, în cadrul autorității generale a Episcopatului. Această interdicție a afectat acest prestigiu dar nu l-a eliminat cu totul fiindcă încă mai deținea fundamentul său. Augustin mai menționa acest subiect în cadrul chestiunii despre extinderea Sfintelor Scripturi. (124) În acest moment, ca rezultat al formelor de guvernare metropolitană și patriarhală, s-a format o nouă aristocrație printre Episcopi. Importanța acestei aristocrații provenea de la dimensiunile și influența orașelor episcopale. Roma, Alexandria (unde stabilirea Bisericii de către Marc nu mai era disputată în jurul anului 300 AD) și Antiohia nu au fost afectate de rivalitatea implicată în cadrul acestui nou principiu. În cazul acestor orașe, relația specială cu apostolii a coincis cu gloria orașului. Dar, factorul politic a dominat atât de puternic încât tronurile din Corint, Tesalonic și, în cele din urmă, din Efes (125) și-au pierdut prestigiul deosebit dar Constantinopolul au fost adăugate pe lista episcopatelor excepțional de importante. Cu toate că nu avea o importanță politică, Ierusalimul a fost inclus printre cele mai distinse orașe. (126) În Răsărit, acest fenomen a fost sincer justificat datorită poziției politice adoptată de metropolă. (127) Această justificare nu era suficientă având în vedere că Sfântul Tron participa, prin coordonarea sa cu tronurile apostolice, la caracteristicile posedate de tronurile apostolice, la caracteristicile lor posedate în virtutea caracterului lor apostolic. (128) În continuare, aceste caracteristici au fost atribuite tronurilor, fără să fie declarată esența lor. Aceste tronuri nu erau tangibile dar se considera că există. (129) Chiar și în viziunea celor din Orient, ei aparțineau de Roma la un înalt grad. Înainte de Ieronim, singurul autor citat și la Răsărit era Ciprian iar el nu putea să nu slăvească prestigiul Romei. (130) Încă de atunci, prestigiul Romei era deja suficient de important. Roma se bucura și în Răsărit de un prestigiu unic, fiind capitala antică a Imperiului, reședința celor mai

mari apostoli, *Cathedra Petri*, singura comunitate apostolică în Occident și ceea care a înfăptuit cel mai mult pentru întreaga Biserică. Dar, încă din secolul al IV-lea și, desigur, din secolul al V-lea, Roma a însemnat Episcopul de la Roma, cu a cărui demnitate spirituală erau fuzionate memoriile orașului antic care a domnit în lume. Aceste memorii au ieșit în evidență după plecarea Împăratului. Marea parte a acestor amintiri s-au legat de Papa. În importantul conflict arian, marile tronuri din Răsărit, în afară de Alexandria, au fost compromise sau dezonorate. Ortodocșii răsăriteni au căutat și au găsit la Roma sprijinul pentru ei. (131). Împăratul de la Constantinopol, care a dus la terminarea mării controversă, era un apusean plin de venerație pentru Roma. Promovarea sa a Constantinopolului nu era echivalentă, cel puțin la început, cu creșterea puterii politice a Romei, în urma controverselor ariene. (132) Papa putea împlini rolul de observator și arbitru în controversele hristologice. Acest rol i-a permis să conserve pentru un timp marea poziție câștigată. (133) Cu certitudine, în perspectiva celor din Orient, Papa era legat de un element care lipsea celorlalți: o aureolă care îi conferea o autoritate caracteristică. (134) Totuși, această aureolă nu era destul de strălucitoare și luminoasă pentru ca posesorul ei să dețină o autoritate absolută și indubitabilă. Mai curând, această aureolă era atât de nebuloasă încât putea fi desconsiderată fără a intra în contradicție cu spiritul Bisericii universale. Treptat această aureolă a devenit mai slabă. După mijlocul secolului al V-lea, cu cât relațiile interne dintre Răsărit și Apus au încetat și cu cât spiritul bizantin se putea exprima separat, cu atât mai rapid a decăzut prestigiul Episcopului de la Roma (i.e. Papa -NT). Constantinopolul a pus capăt acestui fenomen în propriul său spațiu intern atunci când Episcopul de la Roma a formulat cerințe care, în secolele IV și V, au fost reduse de circumstanțele actuale și necesitățile din aceea perioadă care, 500 de ani mai târziu, nu puteau să nu fie resimțite drept intruziunea unui spirit străin. (135) Cu toate acestea, ideea despre unitatea Bisericii și-a menținut fundamentele pentru mult timp. După ce sinoadele nu au mai fost întrunite, a crescut influența în Răsărit a marilor Patriarhate din întreaga Biserică, cu toate că, într-adevăr, Patriarhii ortodocși din Alexandria, Antiohia și Ierusalim și-au pierdut adevărata lor importanță. Din punct de vedere teoretic, demnitatea Episcopului de la Roma ca *primus inter paris* a fost inclusă în demnitatea marilor tronuri din Răsărit. Dar, niciodată nu a fost clarificat în ce măsură Patriarhii, în capacitatea lor comună, constituiau cu adevărat o autoritate în domeniul dogmei. Nu există nici o declarație explicită conforma căreia ei formau a astfel de autoritate. Există o anumită incertitudine de opinie cu privire la poziția lor alături de Sinoadele Ecumenice și în cadrul Sinoadelor Ecumenice. Aici mai lipseau definiții stabilite. Cu poruncile sale graduale, cu Patriarhii în fruntea sa, Biserica forma tradiția și autoritatea. Nici un factor izolat din Biserică nu avea importanță iar demnitatea sa era bazată pe faptul că era o parte din antichitate. (136)

Ceea de a doua întrebare pusă mai sus a fost "Cum urmau să fie explicate în Biserică noutățile, mai ales în domeniul doctrinei, dacă autoritatea Bisericii își avea rădăcinile numai în esența apostolică, adică în capacitatea sa de a conserva tradiția Apostolilor?". Presupunerea conform căreia conciliile erau inspirate nu implica nici o autoritate a conciliilor de a aduce Bisericii noi revelații. Din contra, conciliile au dovedit specific posesia Sfântului Spirit prin mărturia religioasă negreșită cu privire la doctrina antică. (137) Dar, în acest caz, noile formule create de Concilii puteau numai să producă daune. În primul rând, termenul "consubstanțial" (138) nu avea o sursă biblică. Pentru un timp, acest termen a fost respins de Biserică, a fost acceptat cu mari dificultăți chiar și printre cei care

aveau puține obiecțiuni sau nu aveau deloc obiecțiuni despre esența acestui termen. Aceste formule trebuiau să fie dovedite într-un fel sau altul pentru a fi considerate că provin din antichitate. Dovezile erau obținute prin raționalizarea circulară. Autoritatea Conciliului sprijinea un termen care era numai antic dar autoritatea oricărui conciliu depindea de respingerea provenită de la acest termen a tuturor inovațiilor. Multe fragmente din scrierile Părinților Bisericii furnizau material pentru confirmarea formulelor ulterioare care, după câte știm, nu au fost niciodată deduse din tradiția nescrisă. Pe de altă parte, a fost arătată o puternică preferință pentru perceperea acestor noțiuni ca o repetare a simbolului din Niceea. În ciuda noutăților, s-a format poziția că noutățile nu erau pe cale să pătrundă în Biserică. Mai mult de atât, chiar și autoritatea conciliilor de a formula doctrinele în mod autoritar nu era pe deplin afirmată în Răsărit. Pe de altă parte, călugărul Vincent din Lérins (Galia) a menținut acest lucru și a încercat să emită o teorie despre acest subiect. După incertitudinile grecilor despre tradiție, noi răsuflăm liber atunci când studiem tentativa lui Vincent din Lérins de a introduce claritate și certitudine în această chestiune. (139) Cu toate acestea, chiar și în Răsărit, în acest moment, generația mai tânără acorda uneori Părinților mai bătrâni beneficiul de a considera termenii drept definiți, într-o perioadă în care dogma încă nu era explicată sau formulată clar. Strict vorbind, acest expedient nu putea fi susținut în spațiul elen, unde a fost făcută numai o utilizare limitată. (140) Pe de altă parte, Biserica Catolică folosește acest termen, în mare măsură, până în prezent. (141)

Prin urmare, concepția despre tradiție este cu totul neclară. În teorie, elementul ierarhic nu are nici un rol de conducere iar succesiunea apostolică nu a avut o importanță fundamentală nici măcar în Occident pentru a demonstra tradiția, după se putea aștepta. După perioada Conciliilor, autoritatea episcopilor ca purtători ai tradiției, a fost cu totul irosită pentru dovedirea acestui lucru. Eventual, este posibil ca și această afirmație să fie exagerată. Totul se afla cu adevărat în obscuritate. Totuși, dat fiind că Biserica Elenă nu s-a schimbat după Ioan Damaschinul, în acest moment elementul elen avea un sens perfect definit în întemeierea religiei. Alături de Sfânta Scriptură, tradiția este sursa cunoașterii adevărului și a autorității adevărului. Tradiția este Biserica în sine. În Occident, Biserica este dominată de Roma. În Orient, Biserica este puterea vie și inamovibilă prin doctrinele și poruncile sale milenare. Chiar și Sfânta Scriptură trebuie să fie explicată prin tradiție, care o transmite, cu toate că Sfânta Scriptură este, într-o anumită măsură, *caput et origo traditionis*. Dar, tradiția încă se mai prezintă în două forme, așa cum a fost cazul la strămoșii din Alexandria: există o formă perfect oficială, ceea ce a conciliilor și o formă mai profundă și indefinită, care corespunde cu "tradiția cunoașterii" a anticilor din Alexandria.

### III. Biserica (142)

În catehismele sale, Chiril din Ierusalim descrie Biserica pentru discipolii săi drept o comuniune spirituală. Dar, atunci când Chiril explică predicatul "catolic", (143), Chiril identifică complet această comuniune cu Biserica empirică, denumită "ecleziastică" fiindcă îi convoacă pe toți oamenii și îi unește unii cu ceilalți. Biserica execută acest lucru după porunca lui Dumnezeu fiindcă, după ce Dumnezeu a respins prima comunitate drept "sinagoga celor păcătoși" fiindcă l-au crucificat pe Mântuitor, Dumnezeu a înălțat din ceruri o a doua Biserică, asupra

căreia se află harul său. Aceasta este Biserica lui Dumnezeu cel viu, coloana și fundamentul adevărului. Numai aici aparțin adjectivele "unic", "sfânt" și "catolic". Comunitățile de marcioniți, manichei și alți eretici sunt grupuri fără Dumnezeu. În trecut, Biserica a fost steapă iar în prezent este sursa maternă universală. Biserica este mireasa lui Hristos. În această a doua Biserică, Dumnezeu a împuternicit Apostoli, profeți și învățători și a înmănat daruri miraculoase de toate genurile. Dumnezeu a împodobit Biserica cu toate virtuțile, a dovedit că Biserica nu poate fi cucerită prin persecuție și a făcut ca Biserica să fie un obiect de venerație chiar și pentru regi, dat fiind că hotarele Bisericii sunt mai extinse față de hotarele oricărui regat laic. Biserica este denumită "catolică" fiindcă se extinde pe tot pământul, propovăduiește permanent toate dogmele pentru oamenii din toată lumea, include și conduce toți oamenii la adevărata slujbă a lui Dumnezeu, fără legătură de clasă, are capacitatea să vindece toate păcatele din suflet și din trup și deține în interiorul său toate virtuțile și darurile imaginabile ale grației. (144)

Aceste declarații ale lui Chiril despre Biserică conțin chintesenta a tot ceea ce a fost declarat vreodată de greci despre acest subiect. (145) Ei au împodobit această chintesență cu toate atributele care pot fi concepute și au aplicat în acest subiect toate fragmentele din Vechiul Testament care descriu poporul Israel. (146) Ei au glorificat Biserica drept o comuniune de credință, virtute și regulă atașată la această descriere în învățăturile lor catehice și omiletice. (147) Într-adevăr, în acest caz poziția lor era atât de arhaică încât sau ei nu au menționat deloc organizarea Bisericii sau, ceea ce era chiar mai important, ei au menționat în acest context apostolii, profeții, dascălii, posesorii Spiritului și darurile Spiritului. Noi descoperim această învățătură chiar de la Ioan Damaschinul care, în cadrul importante sale lucrări despre dogmă, nu a acordat un loc Bisericii și simbolurilor din Biserica Elenă. (148) Problema Bisericii drept *corpus verum* (entitate reală) și *corpus premixtum* (entitate mixtă) a fost puțin tratată în Orient. Atunci când citim puținele afirmații elene despre Biserică, adeseori credem că trăim în secolul al II-lea, înainte de controversa gnostică. Noi nu trebuie să percepem din această atitudine a Părinților eleni vreun semn de maturitate ieșită din comun. Acest lucru a fost prescris pentru ei de teologia naturală și de viziunea lor limitată despre misiunea Bisericii. Mântuirea prin Hristos era aplicată în mod intenționat asupra întregii specii umane, care era concepută întotdeauna ca simpla totalitate a tuturor persoanelor individuale. Prin urmare, Biserica era limitată de libertatea omului individual de a rezista în fața mântuirii prin păcat. Deci, Biserica era numai totalitatea credincioșilor individuali în ceruri și pe pământ. Opinia conform căreia Biserica era sursa maternă a tuturor credincioșilor, o creație divină, trupul lui Hristos, nu a fost împlinită corect în cadrul dogmei. Chiar și ideea că Hristos și-a asumat natura umană pentru ca toate experiențele sale să fie în favoarea umanității nu a fost aplicată asupra Bisericii ci numai asupra umanității, după cum exista. Euharistul în sine nu a ajutat Biserica să câștige un loc deosebit în domeniul dogmaticii. (149) Concepția despre "credința în unica și sfânta Biserică catolică" nu era dogmatică, în sensul strict al termenului. Biserica nu a format o verigă în înlănțuirea doctrinelor despre mântuire iar acest lucru nu este surprinzător. Având în vedere forma atribuită binecuvântării mântuitoare, nu se poate ajunge la o concepție religioasă despre Biserică. Totul era inclus în termenii Dumnezeu, umanitate, Hristos, taine și persoane individuale.

Posibilitatea de a formula definițiile Bisericii a fost creată de: 1) Vechiul Testament și falsa Biserică iudaică; 2) erezia și actuala organizare a Bisericii; 3)

administrarea tainelor; 4) lupta împotriva pretențiilor la supremație ale romanilor. Cu privire la Vechiul Testament, tot ceea ce mai era necesar a fost afirmat în secolele II - III cu o animozitate variantă, la care nimic nu mai trebuia să fie adăugat. Iudaismul apărea drept misterul Bisericii sau antagonismul său. În legătură cu elementele (2) și (3) de mai sus, era evident că "Biserica este adevăratul propovăduitor al adevărului" (150) și "stăpânitorul legitim al tainelor". (151) Biserica transmitea învățătura și poseda tainele. Prin urmare și în mod cert, era esențial pentru Biserică să dețină organizarea, încoronată de Episcopi, Concilii și preoți care să sacrifice și să judece în locul lui Dumnezeu. Am discutat mai înainte despre episcopi și concilii iar în continuare vom discuta despre preoți și obligațiile lor. Este remarcabil că ultimul subiect este adus mai mult pe prima linie, în comparație cu primul subiect. Pseudo-areopagitul nu a fost primul care a făcut ca viziunea sa despre Biserică să depindă esențial de mistere și să considere că membrii ierarhiei sunt, în primul rând, cei care execută riturile sacre. Pseudo-areopagitul numai a complectat ceea ce au făcut Ignatius, Clement, prima schiță a Constituțiilor apostolice, *De Sacerdotio* a lui Ioan Gură de Aur și multe alte lucrări dezvoltate de alții înaintea sa sau în perioada contemporană. Biserica a fost încredințată episcopilor fiindcă ei erau reprezentanții vii pe pământ ai lui Dumnezeu, vicarii lui Hristos, participanți la activitatea Sfântului Spirit iar astfel erau sursa tuturor sacramentelor. Ei erau considerați mult mai puțin drept succesorii Apostolilor: Biserica era moștenirea lui Hristos și lăcașul Spiritului Sfânt. (152)

În polemica împotriva pretențiilor romane la supremație, a fost puternic accentuată viziunea că Hristos este fundamentul și singura căpetenie a Bisericii. Acest principiu a fost opus chiar și prin estimarea exagerată a Apostolilor în general și a lui Petru în mod specific.

La sfârșitul secolului V, Biserica nu a mai fost unică. În cele din urmă, tradiția creată pentru conservarea unității Bisericii a servit la destrămarea ei fiindcă tradițiile naționale și locale, viziunile și obiceiurile, au fost acceptate din ce în ce mai mult în cadrul Bisericii. Marea separare dintre catolici și novatienii catolici nu era încă determinată sau sprijinită de considerente naționale. Această diviziune între catolicismul greco-roman și arianismul arian a durat din cauza unor tendințe naționale contradictorii. Pe de altă parte, dezmembrarea din Biserica din Orient în Biserica bizantină (romană) și bisericile orientale nestoriană - siriană, iacobită - siriană, ortodoxă - coptă și armeană era fondată exclusiv pe antiteze naționale și era conservată mai ales de călugări care, în ciuda renunțării lor la lume, au adoptat întotdeauna o atitudine caracteristică unei Biserici naționale care continuă până în ziua de azi. În prezent, după schismul care a intervenit între ramurile bizantine (neo-romane) și romane, Biserica a fost divizată în trei sau patru mari teritorii, caracterizate prin naționalitatea lor: Occidentul (Roma) germano - roman, ținuturile de lângă Marea Egee (Constantinopol) și Estul divizat în nestorianism și monofizitism. Fiecare regiune avea tradițiile și autoritățile sale specifice. Cei din Orient, divizați și aflați în conflict intern, aveau sentimentul că formează o uniune în comparație cu celelalte două secte, adică în comparație cu romanii; ei credeau că pot răspunde la "lăudăroșenia romanilor" prin menționarea unei sute de semne care arătau superioritatea Bisericilor lor. Ei considerau că pământurile lor sunt leagănul speciei umane iar Biserica lor străvechiul lăcaș al religiei. Chiar dacă ei nu mai posedau Ierusalimul, ei încă mai aveau lăcașul străvechi al Paradisului. (153) Neo - romanii se făleau cu Patriarhatul lor, cu credința lor neschimbată și cu poporul lor, care nu a participat la crucificarea lui Hristos și despre care romanii și

barbarii au ajuns la un acord comun. În cele din urmă, ei îi aveau pe principalii apostoli, Petru și Pavel, precum și pe Papa, moștenitorul lui Petru, care posedau puterea laică, dăruită de Hristos și Constantin. Fundamentul comun al acestor Biserici nu era suficient de solid pentru ca să reziste în fața elementelor care îl dizolvau. Naționalitatea era mai puternică decât religia.

#### *Literatură*

Autorul menționează în acest scurt supliment literatura din vremea sa despre istoria Bisericii. Din imensa bibliografie modernă, menționăm aici o scurtă listă, care nu poate fi conclusivă:

J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (London: Continuum, 1977); Ph. Carrington, *The Early Christian Church*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) 2 v.; A. Brent, *A Political History of Early Christianity*, (London: T. & T. Clark, 2009)

1. Autorul menționează mai multe surse despre situația istorică, printre care: Jean Reville, *La religion à Rome sous les Sévères*, (Paris: Leroux 1886); G. Boissier, *La fin du paganisme*, (Paris: Hachette, 1891).

Cf. bibliografia modernă: C.P.Jones, *Between Pagan and Christian*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014); R. Mac Mullen & E. N. Lane (eds.), *Paganism and Christianity 100 - 424 CE; a Sourcebook*, (Minneapolis: Fortress Press, 1992); W.W.Woodburn, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, (Eugene, Or.: WIPF & Stock Publishers, 2008); F. Millar, *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, (London: Routledge, 1992) [NT]

2. C. P. Tiele, *Outlines of the History of Religions*, (London: Tübnér, 1888).

3. Vezi: 1) critica lui Iulian Apostolul (Flavius Claudius Iulianus) despre religia și cultul sfinților și al relicvelor: E. Capp & als., (eds), *The Works of Emperor Julian*, (London: Heinemann, 1913), 3 v.;

2) scrierile lui Sulpicius Severus: A. Lavertujon (ed.), *La Chronique de Sulpice de Sévère*, (Paris Hachette, 1896); G. de Seneville - Grave, *Sulpice de Sévère, Chroniques*, (Paris: CERF, 1999).

Noi putem studia atitudinea creștinilor catolici culti, după triumful deplin al Bisericii asupra păgânismului. Vezi: Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen* în Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody. Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* III.7 în Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2. În scrierile lui Sozomen, credința creștină este transformată în superstiție. Noi trebuie să reținem că de la începutul secolului al IV-lea, au fost construite capele și biserici deosebite pentru sfinți, care au luat locul divinităților locale iar sărbătorile au luat locul slijbelor provinciale ale divinităților. Noi am început numai să cercetăm transformarea legendelor păgâne despre divinități și eroi în legende despre sfinți.

4. Pe lângă cultul sfinților, al martirilor și al relicvelor, noi mai trebuie să luăm notă de noile forme de credință în demoni. Creștinii din secolul al II-lea credeau în demoni cu o sinceritate inegalabilă. Totuși, în aceea perioadă, nu erau cunoscute fantasticile lor manevre care aproape că au transformat creștinismul într-o societate de înșelători înșelați. Cu toată absurditatea sa, spiritualismul, cu care discutăm în secolul al XIX-lea, a fost de mult timp în relații apropiate cu cercurile păgâne. În acele vremuri, la fel ca în prezent, spiritualismul nu era legat de idei religioase și nici cu experimente și speculații fizice. Spiritualismul a pătruns în Biserică în ciuda protestelor din secolele III și IV, după ce a fost răspândit în "cercurile gnostice". Ca fenomen religios, spiritualismul semnifica o renaștere a celor mai inferioare forme religioase. Cu toate acestea, nici cele mai iluminate spirite nu puteau evita spiritualismul.

5. Ordinul călugăresc a fost silit să treacă prin crize și conflicte înainte de a se stabili la nivel egal cu preoțimea laicizată și înainte de a exercita propria influență. Această luptă din Răsărit este descrisă în recenzia Epistolelor lui Ignat. (Cf.: St. Ignatius of Antioch, *The Seven Epistles of Ignatius of Antioch*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1867) [NT]. Lupta din Apus este descrisă de Sulpicius, Ieronim, Augustin și autorii din Galia din secolul V. Ordinul călugărilor a fost adus în Occident. Cei care se opuneau ordinului călugăresc, din interior și din exterior, au fost amuțiți abia în secolul V. Pentru un timp, la sfârșitul secolului al IV-lea, ordinul călugăresc risca să fie inclus în condamnarea asceticilor care dețineau viziuni dualiste.



6. Părinții Bisericii din secolul al IV-lea nu puteau proceda la fel consistent ca Hieracas fiindcă ei trebuiau să "sanctioneze" moralitatea mai "redușă" din Biserică. Adepții lui Eustathius din Antiohia au criticat instituția matrimonială, după cum reiese din canonul sinodului de la Gangra. Numeroasele tratate despre virginitate demonstrează cât de mult marii Părinți ai Bisericii s-au apropiat de viziunea adepților lui Eustathius din Antiohia. Noi putem menționa cu greu pe cineva care nu a scris despre acest subiect. Acest lucru este demonstrat de polemica lui Ieronim împotriva lui Jovinian în Epistola 48 (Vezi: Hieronymus, *Ad Pammochius pro Libris contra Jovinianum* (Ep. 48) in J. P. Migne (ed.), *Patrologia Cursus Completus*, (Paris: J. P. Migne, 1845), v. 22, p. 493 ff.[NT]). Augustin nu era diferit față de Ieronim. Confesiunile lui Augustin sunt impregnate cu ideea că numai cine renunță la orice contact se poate bucura de pacea cu Dumnezeu. (Vezi: Carolyn Hammond, *Augustine: Confessions*, (MA: Harvard University Press, 2014, 2016) 2 v.; H. Chadwick, *Saint Augustine: Confessions*, (Oxford: Oxford University Press, 2008) [NT]). La fel ca Hieracas, Ambrozie a celebrat virginitatea ca adevăratul element nou în moralitatea creștină. Vezi: St. Ambrose, *De virginibus libri tres* in J.P.Migne, *Patrologia Cursus Completus*, (Paris: J. P. Migne, 1845), v. 16, p. 187 ff. [NT]). Pentru importantul tratat scris de Ioan Gură de Aur (Chrysostom), vezi: J. Arbuthnot Nairn (ed.), *St. John Chrysostom, De Sacerdotio*, (Cambridge: Cambridge University Press 1906). În a doua parte a secolului al IV-lea, multă gândire a fost dedicată relației dintre preot și călugăr, mai ales de către cei care doreau să fie călugări și erau siliți să fie preoți. Pentru evitarea pericolului de laicizare la care erau expuși preoții și episcopii, de la începuturi a fost încercată și aplicată o sinteză a funcției preotești (episcopale) cu ascetismul.

7. Autorul afirmă aici că alegoria sufletului gnostic ca mireasă a început de la școala valentiniană și a fost acceptată de Origen. Autorii din perioadele ulterioare au considerat ca sursă *Omiliile lui Origen* și comentariile despre *Cântarea cântărilor*. Autorul citează din scrierile lui Rufinus, Methodius, Macarius precum și studiile contemporane din perioada sa. În orice caz, acest subiect merită să fie cercetat și expus sistematic și nu numai la nivelul unei note de subsol. Cf.: F.B.A. Asiedu, *The Song of Songs and the Ascent of the Soul: Ambrose, Augustine and the Language of Mysticism*, *Vigiliae Christianae* v. 55 (2001), pp. 299 - 317; John Davidson, *The Song of Songs: The Soul and the Divine Beloved*, (Bath, BA.: Clear Press, 2004) [NT]

8. În momentul prezent, în cadrul cercetărilor sale, istoria Bisericii trebuie să colecționeze numeroasele date care dovedesc cât de profund au fost implicați membrii Bisericii în morala, obiceiurile și concepțiile păgâne și politeiste, cât de mult ei se bazau pe vrăjitoria sacră, pe amulete, cât de mult s-au dezvoltat elementele sacramentale și cât de mult au fost pierdute stabilitatea, liniștea sufletească și spirituală. Cf.:

Eusebius, *Church History* VIII 1 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, pp. 323 - 324; Louis Marie Olivier Duchesne (ed.), *Le Liber Pontificalis: introduction et commentaire*, (Paris: Thorin, 1885, 1891) 2 v.

9. Autorul menționează aici tezele din perioada sa despre Eusebius și legătura sa spirituală cu Origen. Pentru studiile moderne despre acest subiect, vezi: G. H. Williams, *Christology and Church - State Relation in the Fourth Century*, *Church History* v. 20 (1951), pp. 1 - 33; G. Florovsky, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, *Church History*, v. 19 (1950), pp. 77 - 96; T.D. Barnes, *Eusebius of Caesarea*, *The Expository Times* v. 121 (2009), pp. 1 - 14; F. M. Young,

*Christology and Cosmology Models in the Divine Activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, (Oxford: Theological Monographs 1996); D. S. Wallace - Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, (London: Mowbray, 1960) [NT]

10. Autorul menționează aici două teze despre conservatorismul bisericesc de la începutul secolului IV:

a) H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, (Cambridge: Deighton, Bell & Co, 1882, p. 52. După părerea lui Gwatkin, creștinismul considerat pe total nu era arian sau nicenean. În acest context este vorba despre conservatorism, interpretat în moduri diferite în Răsărit și în Apus. În Răsărit, susținerea formulelor lui Origen, fortificate împotriva sabelianismului, era considerată conservatorism

b) Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1913) afirmă că "ceea ce a șocat în perioadele ulterioare drept originalitatea și temeritatea doctrinei lui Origen era, în realitate, arhaismul și conservatorismul său. [NT]

11. Evident, atunci când a fost implicată în formularea dogmelor, teologia nu s-a bucurat de simpatia vreuneia din părțile importante din Biserică. Nimic nu susține afirmația că, în perioada dintre Origen (cca. 185 AD - cca. 253 AD) și Conciliu de la Calcedon (Sinodul al IV-lea de la Calcedon) (451 AD), a dominat universal sau parțial un interes sublim în forma abstractă a conținutului religios și au fost folosite toate mijloacele pentru expunerea acestui conținut în modul cel mai precis posibil. Marea masă de episcopi, călugări și laici era preocupată ca ei să fie satisfăcuți cu ceea ce au primit. Aceasta era solicitarea sublimă a religiei catolice în sine, care presupunea că elementul *apostolic* este fundamentul său, care denumea drept "erezie" tot ceea ce mai exista în jurul său. Religia catolică, în calitate de cult religios, nu permitea schimbări. Fără îndoială, perioada dintre Origen sau Atanasie (c. 289 AD - 373 AD) și Conciliul de la Efes (431 AD) pare a fi unică în istoria Bisericii. Acest episod a fost înscenat împotriva majorității creștinilor. În funcție de pietatea lor, conducătorii creștini considerau că scopul lor este o silire, un pericol și implică riscul de fi prinși în capcana culpabilității. Pentru verificarea afirmațiilor de mai sus, vezi: Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2. Pe de o parte, Socrates (istoricul) era ortodox din toate punctele de vedere; pe de altă parte, el era un partizan entuziast plin de venerație al lui Origen și al cunoștințelor sale. Socrates considera că Origen trebuie să fie susținut în permanență. Socrates respingea formarea dogmelor prin teologia științifică. Simbolul Conciliului din Niceea aparținea suficient de trecut pentru ca Socrates să-l accepte ca sfânt și apostolic. Dar, dincolo de aceste detalii, Socrates avea impresia că orice formulă este malefică iar controversele belicoase se petrec în tenebre sau sunt un curent de sofisticări înșelătoare și rivalități ambițioase, cum ar fi, de exemplu, misterul Trinității. Dacă Socrates ar fi trăit cu un secol mai devreme, el nu ar fi fost un nicean ci un adept creștin al lui Eusebius. Prin urmare, Socrates a emis verdicte foarte liberale și apologii pentru teologii care au fost respinși de Biserică. Desigur, el nu era singurul în această poziție. Ulterior, alții au mers chiar mai departe.

Dogma a fost creată de un mic număr de teologi care aspirau la noțiuni precise în cadrul efortului lor de a clarifica interpretarea caracteristică a religiei creștine. (Atanasie, Apollinaris, Chiril din Alexandria). Următoarele afirmații sunt indiscutabile: a) aceste noțiuni, separate de ideile implicate au căzut în mâinile

unor politicieni bisericești ambițioși care au excitat în favoarea lor fanatismul ignoranților; b) decizia finală a fost luată datorită unor motive care, adeseori, nu aveau nimic comun cu cazul specific în legătură cu care ai fost invocate. Deci, teologii sunt cei care trebuie să fie blamați. Efortul lor de a elucida esența creștinismului după o înțelegeau ei și, în același timp, străduința lor de a produce un *cult rațional*, era aproape de călugării zeloși, cu care aveau relații foarte apropiate. Acest efort este singur caracteristică importantă din aceea perioadă. Eu și-au stabilit ca scop stăvilirea *vis inertiae* (forța inerției) a celor pioși și au avut cel mai mare succes. În condițiile în care indolența domina în spațiu, a fost realizat un rezultat important. Perioada dintre Atanasie până la mijlocul secolului al V-lea era, din multe puncte de vedere, epoca strălucitoare a teologiei în Biserică și nici chiar epoca scolasticismului nu este comparabilă. Conform Bisericii, activitatea teologilor a devenit credință și a implicat forța și slăbiciunea Bisericii. Origen nu s-a gândit niciodată la acest aspect. Fanatismul maselor cu privire la sloganele dogmatice și filozofice nu ne informează despre percepțiile lor fiindcă, în cercuri largi, sloganul dogmatic este numai un fetiș.

12. În Apus, se considera că doctrina despre subordonare constituia numai diteism.

13. Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, (München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1920) v. 4 afirmă:

"Sistemul lui Augustin este cel de-al doilea sistem care s-a format în Biserică. Sistemul lui Augustin era departe de caracteristicile specifice ale sistemului lui Origen iar apoi și-a stabilit poziția sa respectabilă. Noi putem accepta numai ideea că acest sistem avea fundamentul într-un sens modificat. De fapt, noi observăm aici o paralelă a semnificației sublime în istoria lumii. Biserica a produs două sisteme fundamentale: sistemul lui Origen și sistemul lui Augustin. Istoria teologiei este istoria înlăturării sistemului lui Origen în Răsărit și a sistemului lui Augustin în Occident. În Răsărit, Origen a fost condamnat iar în Apus, Augustin a fost celebrat ca cel mai mare *Doctor ecclesiae*. Totuși, în ambele cazuri, respingerea sistemului teologic a cauzat pierderea unei concepții coerente și uniforme despre creștinismul din lume."

14. S-ar putea crede că noi avem obligația să acordăm același credit lui Arius pentru că el ar fi redus și stabilizat unele speculații divergente și oscilante. Separat de conținutul și valoarea doctrinei sale, Arius era întotdeauna dispus să facă concesii. Așa cum adversarii săi pe jumătate îi luau apărarea, în mod asemănător și el accepta fără ezitare prieteni pe jumătate pentru a fi aliații săi deplin. În orice caz, această afirmație dovedește că Arius nu ar fi reușit niciodată să-și clarifice poziția.

15. În scrierile sale, Atanasie a folosit abuziv termenul *consubstanțial*. Pentru el, termenul nu era sacru ci numai cauza percepută și stabilită sub acoperirea formulei. Comportamentul său la Sinodul de la Alexandria demonstrează că el nu pune accentul pe cuvinte. Pentru teologia sa, Atanasie nu avea nevoie de credință. Existența credinței la Niceea avea valoare pentru el dar el era departe de a venera simboluri. În timp ce mulți dintre prietenii săi căutau sprijin în autoritatea formulei, Atanasie a căutat și a găsit autoritatea numai în cauză. Cf. bibliografie suplimentară despre Atanasie: D. M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Th.G. Weinandy, *Athanasius: A Theological Introduction*, (Hampshire: Ashgate Publishing, 2007); M. C. Steenberg, *Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, (London: T. & T. Clark, 2009). [NT]

16. În mod corect, Bigg, *op. cit.*, a atras atenția că, după triumful lui Atanasie, Părinții Bisericii ortodocși au acordat o mare valoare scrierii *Cântarea Cântărilor* din Biblie, în prezentarea lui Origen.

17. Athanasius, *Life of Antony* in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1892, 2004), v. 4, pp. 188 - 221.

18. Teologii din Cappadocia au reconciliat credința lui Atanasie cu filozofia curentă. Ei au perceput credința lui Anastasie în mod abstract și au reținut învățăturile sale în mod pur și nesofisticat. Acest lucru este demonstrat mai ales prin afirmația lor discutabilă conform căreia ideea creștină despre Dumnezeu era adevărata idee medie între elementele iudaice și elementele elene. De exemplu, ei au caracterizat pluralitatea ipostazelor drept o fază a adevărului, conservată în politeismul elen. Atanasie nu a considerat activitatea lor în mod pozitiv. În continuare, autorul citează din Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, p. 471 ff [NT]

19. Aici autorul susține teza conform căreia gândirea lui Atanasie corespunde în teologie cu semnificația basilicii în istoria arhitecturii din secolul al IV-lea. Ambele erau simplificări reușite care ascundeau conținuturi depline și variate.

20. În prima jumătate a secolului al V-lea, prestigiul lui Origen în Biserică și în cercuri largi continua să fie aproape absolut și incomparabil. În acest sens, lucrarea lui Socrates despre istoria bisericească este deosebit de instructivă. Cei care îl depreciau pe Origen și dușmanii lui erau obscuranțiști zadarnici și ambițioși care aspirau la eradicarea eroilor. Printre aceștia se numărau Methodius, Eustathius, Apollinaris cel Bătrân și Teophilus (Teofil). Împotriva lor, Socrates a apelat la mărturia lui Atanasie în favoarea ortodoxiei lui Origen (Socrates VI.13 in *op.cit.*, pp. 147 - 148). Socrates credea că este o nebunie ca scrierile și opiniile lui Origen să fie triate (*Ibid.* VI. 17, pp. 149 - 150). El a făcut apologia tuturor scrierilor lui Origen. Pentru Socrates, era de neînțeles cum puteau adepții lui Arius să-l studieze și să-l aprecieze pe Origen, fără să devină ortodocși. (*Ibid.* VII. 6, p. 156) dar pentru arieni poziția inversă nu putea fi înțeleasă. Socrates declară că este cu totul convins că Porfir și Iulian nu ar fi scris ceea ce au scris dacă l-ar fi citit pe marele lor îndrumător. (*Ibid.* III. 23, pp. 91 - 94). Origen a fost menționat din nou în controversele monofizite. Numele său reprezenta o mare cauză: dreptul de cunoaștere în Biserică, un drept contestat de tradiționalism în colaborare cu călugării.

21. Primele șapte concilii ecumenice au fost:

1) Primul Conciliu de la Niceea - 325;

2) Primul Conciliu de la Constantinopol - 381;

3) Conciliul de la Efes - 431;

4) Conciliu de la Calcedon - 451;

5) Al Doilea Conciliu de la Constantinopol - 553;

6) Al Treilea Conciliu de la Constantinopol 680 - 681;

7) Al Doilea Conciliu de la Niceea - 787. [NT]

22. După cum am menționat mai sus, nici conducătorii teologici nu erau mulțumiți de activitatea lor în domeniul dogmaticii. Astfel, din mijlocul secolului al VI-lea, scopul era dominația suverană a tradiționalismului. De fapt, acest scop era stabilit de la început. Lucrările tuturor teologilor importanți dovedesc acest lucru. Unii dintre teologi deplorau faptul că misterul nu putea fi slujit în liniște și erau siliți să grăiască. Restul afirmă explicit că adevărul din presupunerile lor se află numai în

negocierile lor. Probabil că Ilarie de Poitiers se exprimă cât se poate de puternic: "Greșelile și blasfemiile ereticilor ne silesc să ne ocupăm de chestiuni ilegale, să ne ridicăm la niveluri periculoase, să pronunțăm cuvinte inefabile, să pătrundem pe teritoriu interzis. Credința ar trebui să împlinească în liniște poruncile, slujirea Tatălui, respectarea Fiului ca Tată, abundența în Spiritul Sfânt; noi trebuie să ne limităm resursele noastre lingvistice pentru a exprima gânduri care sunt prea mari pentru cuvintele noastre. Greșeala altora ne obligă să facem greșeala de a încorpora în termeni umani adevăruri care trebuie ascunse în venerația tăcută a inimii." Hilary of Poitiers, *On the Trinity* Book II 2 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1899, 2004), p. 52 [NT]

23. Vezi: Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches; Eight Letters*, (Oxford & Cambridge: Rivingstons, 1881). În cadrul procesului în care creștinismul a fost unit din punct de vedere exterior și bisericesc, noi putem distinge trei epoci în Răsărit și patru epoci în Apus. Prima perioadă se caracteriza prin recunoașterea regulei apostolice de credință în contradicție cu credințele eronate ale grupurilor eretice, după ce un ideal comun și o speranță comună au unit creștinii până în mijlocul secolului al II-lea. Actul de credință a devenit fundamentul fraternității. A doua epocă, în care instituția a ajuns la o importanță sublimă, era reprezentată în teoria funcției episcopale și în crearea constituției metropolitane. În timp ce se petrecea lupta pentru pătrunderea în crizele violente, Statul lui Constantin a creat o a treia epocă, în care Biserica a devenit cu totul politică, s-a unit iar astfel a ajuns la o unitate externă și uniformă, în cadrul căreia a fost continuată esența principală a Imperiului. Biserica a devenit ceea mai solidă organizație din Imperiu fiindcă se baza pe ordinea imperială a vechiului regat. În Răsărit, Biserica nu a mers mai departe; un mare număr de provincii eclesiastice s-au separat de Biserică. Faptele lui Constantin au anulat germenii de dezintegrare. Vezi: Th. Zahn, *Konstantin der Grosse und die Kirche*, (Hannover, 1876). În Occident, Papa a început să se implice în diverse inițiative care, fiind favorizate de circumstanțe, în decursul secolelor au reușit să înlocuiască instituția eclesiastică creată de stat cu noua și distincta entitate eclesiastică.

24. Din multe puncte de vedere, aceste decade trebuie să fie descrise drept ceea mai prosperă perioadă din istoria Bisericii Bizantine. După detronarea deplină a păgânismului, a fost impusă o mare presiune asupra ereticilor, inclusiv asupra adeptilor lui Novatian. Se pare că regimul lui Chrysostome era desemnat în special de supresiunea ereticilor în patriarhatul de la Constantinopol. Vezi *Istoria* lui Socrates. Noi știm despre alți episcopi care au activat pentru extirparea ereziei în a doua jumătate a secolului al V-lea. Theodoret a participat la această activitate. Fundamentul a fost pus în domniile lui Gratian și Teodosie precum și în activitatea neobișnuită a lui Epifanie. Planul lor a fost pus în aplicare de la sfârșitul secolului al IV-lea. Dar, aproximativ din mijlocul secolului V, atunci când au fost îndepărtate ultimele urme lăsate de gnosticii străvechi, adeptii lui Novatian și Mani au fost cu totul îndepărtați, au început să apară mari schisme, bazate pe decretul calcedonian.

25. În prealabil, vezi: Demetrius, Petru, Methodius, Eusthatius, Marcellus, Apollinaris.

26. "Babilonul a căzut, a căzut". Cu aceste cuvinte de triumf, Ieronim a acompaniat răsturnarea lui Ieronim în controversa origenistă. Vezi: Ep. 88 a lui Ieronim în J. P. Migne (ed.), *Patrologia Cursus Completus*, (Paris: J. P. Migne, 1845), v. 22. [NT]

27. Friedrich Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamiger Schriftstellen der Griechische Kirche*, (Leipzig: Heinrichs, 1887) [NT]

28. Închiderea școlii de la Atena a fost disputată. În mod cert, această închidere nu a fost o acțiune formală importantă. Vezi: K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, 527-1453*, (München: Beck 1897) [NT]

29. Poate fi menționată dar nu este surprinzătoare comparația dintre istoria teologiei și istoria filozofiei păgâne în decursul întregii perioade care se extinde de la Origen ( 185 AD - 254 AD) până la Iustinian (482 - 565). Istoria filozofiei elene își găsește limitele în mijlocul secolului al V-lea și din nou în perioada lui Iustinian. Același lucru este corect și cu privire la știință eclesiastică. În cadrul istoriei generale a științei, Platon este înlocuit de Aristotel de la sfârșitul secolului V. În dogmatică, influența celor din Stagira (i.e. Aristotel și adepții săi [NT]) este mai mult resimțită începând din aceeași perioadă. Măsurile epocale luate de Iustinian - codificarea legii, închiderea școlii de la Atena, restaurarea Bisericii Bizantine și a Imperiului Bizantin - denotă o legătură internă. Ranke, *op. cit.*, v. 4 a tratat excelent această chestiune.

"Iustinian a închis școala din Atena iar acesta a fost eveniment important pentru dezvoltarea întregii omeniri; orice altă viitoare dezvoltare aflată în linie directă pe fundamentul stabilit în antichitatea clasică, a devenit imposibilă pentru spiritul elen. Pentru geniul roman, această dezvoltare a rămas deschisă numai acum a devenit posibilă prin intermediul cărților de lege. Spiritul filozofic a dispărut în disputele dintre fracțiunile religioase. Spiritul legal a descoperit un mod de exprimare care includea și spiritul religios. Sfârșitul filozofiei elene reamintește de începuturile sale; a trecut aproape un mileniu în care s-au petrecut cele mai mari transformări din istoria lumii. Ar fi de dorit să fie permisă adăugarea unei observații generale care să fie respinsă de sentimentul general al oamenilor docti.

Religia creștină a apărut în cadrul conflictului purtat de popoare cu privire la opiniile religioase. În contradicție cu opiniile religioase ale popoarelor, religia creștină s-a dezvoltat în Biserică. Teologia creștină și-a stabilit ca scop preluarea elementului misterios și compromisul cu filozofia elenă prin contact permanent, uneori amical și de cele mai multe ori, ostil. În acele secole, aceasta a fost preocuparea. Apoi au apărut marii teologi creștini, începând de la Origen. Fără excepție, eu au trecut prin școlile grecești sau prin școlile latine legate de cele grecești iar astfel și-au format doctrinele. Filozofia elenă nu a produs nimic comparabil cu aceste doctrine. În ceea ce privește viața publică, filozofia elenă a fost îndepărtată pe plan secundar și a dispărut complet în perioada discutată aici. Este surprinzător faptul că și marii teologi creștini au ajuns la sfârșitul lor. În perioadele care au urmat, noi nu mai descoperim niciodată personalități ca Atanasie, Grigore din Cappadocia, Grigore de Nyssa sau Grigore Nazianus, Chrysostome, Ambrozie și Augustin. Alături de filozofia elenă, dezvoltarea specifică a teologiei creștine a ajuns și ea la o stavilă. Forța erudiților din Biserică sau importanța conciliilor din aceste secole nu poate fi comparată cu fenomenele asemănătoare din vremurile ulterioare. Oricât de diferite ar fi aceste elemente în esența lor, noi constatăm o anumită asemănare cu situații legii romane și a teologiei creștine. Vechea jurisprudență romană părea acum o lege valabilă universal printr-o redactare istorică dar totuși influențată de condițiile actuale din acel moment. În același timp, au fost impuse limite prin victoria ortodoxiei, mai ales cu privire la dogmele declarate în hotărârile calcedonene în toate segmentele teologice în care și opiniile divergente erau apărute în mod abil și detaliat.

Iustinian a fost cel care a reînștaltat ortodoxia și a acordat forța legii unor concepții juridice; el deținea un loc important în rivalitatea de secole. Totuși, cu toate că s-a elevat guvernarea la această culme autoritară, el a simțit în acel moment că se zguduie pământul de sub picioare." Știința elenă și viziunea călugărească a lumii, după cum erau unite, dominau viața spirituală a Bisericii, așa cum fost după perioada lui Iustinian. Aceste forțe nu erau în rivalitate și aveau o rădăcină comună dar puteau fi combinate în diferite forme și puteau ajunge la diferite forme. Dacă facem comparația între Grigore din Nyssa și Ioan Damaschinul, putem constata cu ușurință că Grigore din Nyssa mai gândea într-adevăr independent iar Ioan Damaschinul se limita să editeze ceea ce a fost conferit. În primul rând, este evident că elementele critice ale teologiei au fost pierdute. Ei dețineau numai spațiul capriciilor speculației mistice și, în acest domeniu, ei erau tolerați întotdeauna cu multă bună voință.

Noi considerăm că este necesară aici menționarea bibliografiei moderne despre acest subiect. Vezi: C.R. Galvao - Sobrinho, *Doctrine and Power: Theological Controversy and Christian Leadership in Later Roman Empire*, (Berkley, California: University of California Press, 2021); N. Kretzmann & als., (eds.), *The Cambridge History of the Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100 - 1600*, (Cambridge: University Press 1982); G. R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, (London: Routledge, 1993); G. Clark, *Christianity and Roman Society*, (Cambridge: University Press, 2004); Raymond van Dam, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2003); Ulrich G. Leingle, *Introduction to Scholastic Theology* (tranl. Michael J. Miller), (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2010) [NT]

30. Prin urmare, lupta dintre platonism și aristotelism era o luptă acută între teologii din secolele care au urmat. Adeseori, ei se calificau reciproc ca eretici. Până în prezent, noi cunoaștem numai parțial aceste dispute care au fot importante pentru conflictele ulterioare din Occident dar fac parte din istoria dogmei.

31. Chiar și în prezent există istorici catolici simpliști care admit cinstit că devine eretic în mod necesar cine nu folosește curent noțiunile de "natură" și "persoană". Ei deduc erezia din acest punct. Vezi: Adolf Bertram, *Theodoreti, Episcopi Cyrensis Doctrina Christologica quam ex Eius Operibus Composuit*, (Hildesiae: Fr. Borgmeijer, 1883) [Autorul se referă aici la teologul creștin Teodor din Mopsuestia (Teodor din Antiohia) (c. 350 AD - 428 AD), teolog creștin, episcop - NT]

32. Pentru istoria dezvoltării liturgiei elene după sec. IV-lea, vezi: C. A. Swainson, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, (Cambridge: University Press, 1884) și noua ediție din 2016 [NT] Cf. R. F. Taft SJ, *The Byzantine Rite, A Short History*, (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1992) [NT]

Despre doctrina tainelor, vezi: W.J. Hill *The Three-Personed God. The Trinity as the Mystery of Salvation*, (Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1982); H. Rahner SJ, *Greek Myths and Christian Mystery*, (NY: Biblo & Tanen, 1971); O.A. Piper, *The Mystery of the Kingdom of God: Critical Scholarship and Christian Doctrine, Interpretation* v. 1 (1947), pp. 183 - 200. [NT]

33. Prin compilația probelor din secolul al IV-lea despre superstiția senzuală necultivată îmbinată cu pietatea creștină, noi putem crede că această superstiție nu merge mai departe. Totuși, această superstiție a mers mai departe un secol după altul, după cum oricine se poate convinge prin lectura poveștilor despre sfinți și relicve. Dintre aceste povești, cele mai rele sunt cele provenite de la monofiziții orientali. Dar, separat de acest subiect, noi trebuie să atragem atenția că această

superstiție barbară a evoluat în clasele superioare și influente și era promovată sistematic de călugări iar elementul corecțional al unei teologii mai raționale devenea permanent mai slab. Teologia a devenit mai puțin apărată fiindcă trebuia să se adapteze la ceremonia sacră. Cel mai nefast dar făcut Bisericii de antichitatea muribundă a fost ritualul magiei și numărul imens de ajutoare mici și mari precum și modalități de ispășire. Nu se poate afirma că această stare de lucruri a fost produsă în fugă de popoare barbare; din contra, descompunerea culturii și religiei antice ocupă primul loc în acest proces; chiar și filozofii neoplatonici nu sunt liberi de aceste acuzații. În aceste circumstanțe, este firesc să ajungem la concluzia că reforma lui Atanasie a avut puține rezultate și a controlat pentru un timp curentul subteran politeist. Pe scurt, Biserica nu ar fi putut ajunge la o deteriorare mai gravă față de ceea din acest moment cu privire la slujirea Mariei, a îngerilor, a sfinților, a icoanelor, a relicvelor și șiretlicurile cu amulete. Chiar dacă am merge mai departe și am sugera că ultima evoluție a dogmei, cum ar fi slujba Mariei și a icoanelor, a promovat direct materialismul religios, noi putem pune mai sus importanța salutară a acestei dogme. Această dogmă menținea slujba sfinților, a icoanelor și tot restul la nivelul unui creștinism de o importanță secundară, înzestrat cu o autoritate îndoielnică și care prevenea călugării să se despartă cu totul de *religio publica*. În cele din urmă noi urmă, noi trebuie să arătăm că superstiția a adus întotdeauna idei și concepții foarte îndoielnice din punctul de vedere al dogmaticii, idei care, în aparență, nu au fost afectate de o oarecare formă de cenzură.

34. Religia creștină a fost descrisă de Chiril din Ierusalim drept "o lecție de doctrină și fapte bune" și de Photius drept "învățare și misticism". Din secolul al IV-lea, interesul a fost transmutat religia care reglementează întreaga viață la consacrarea externă a religiei prin taine. Diferențele sunt numai treptate dar descendența este foarte semnificativă. În cele din urmă, Biserica Elenă a renunțat la reglementarea vieții morale și sociale iar astfel a renunțat la forța de a determina moralitatea particulară, pe măsura în care această moralitate nu era dominată de frica de moarte. Cauza ultimativă a acestei evoluții trebuie să fie căutată în ordinul călugăresc și în constituirea statelor greco-slave.

35. *Istoria ecleziastică* a lui Socrates este foarte instructivă din acest punct de vedere. Omul în sine sa este cel decide pe deplin cu privire la ortodoxia sa prin atitudinea sa față de dogma trinității: Socrates, *op.cit.*, III. 7 pp. 81 - 82, VI. 13 pp. 147 - 148, VII. 6 p. 156. Cei din Cappadocia și teologii care i-au urmat lui Socrates aveau viziuni similare. Vezi: Gregory Nazianzen, *Oratio XXVII* in Ph Schaff & H. Wace, *Nicene & Post - Nicene Fathers*, (Peabody Mass.: Hendrickson, 1894, 2004) p. 369 ff. Noi trebuie să considerăm aici și conținuturile simbolurilor răsăritene, decalogurile de credință, etc. Din secolul al V-lea s-a extins interesul pentru argumentele dezvoltate împotriva lui Origen care, în esența sa, era biblic și tradițional. Acest interes a devenit dogmatic atunci când influența "antichității" în teologie și hristologie a înlocuit influența dogmei. Pentru Grigore din Niza și importanța doctrinei despre Trinitate, vezi: K. Ulmann, *Gregory of Nazianzum Ho Theologos "The Divine": A Contribution to the History of the Fourth Century*, (London: Parker, 1851) [NT]

36. Faptul că idea de deificare era idea supremă și ultimativă nu era o descoperire din ultimele vremuri. Dar, această idee a fost apreciată cu toată importanța numai în vremurile recente. După Teofil, Irenaeus, Ipolit și Origen, această idee se află la toți Părinții Bisericii într-o poziție prioritară. Noi descoperim această idee la Atanasie, la cei din Capadocia, la Appolinaris, Efrem Sirul (Siriicul), Chiril,



Sofronie de Ierusalim și la teologii greci și ruși din perioada ulterioară. Ca dovadă, versetul din *Psalmi* 82:6 este citat foarte des: "Eu am zis: "Sunteți dumnezei, toți sunteți fiii ai celui Prea Înalt"".

37. Athanasius, *Ad episcopos Aegypti et Libyae, Epistola Encyclica* in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1892, 2004) v. 4, p. 222 ff. menționează darurile grației posedate deja de creștini: 1) specificul modului de viață ceresc; 2) puterea asupra demonilor; 3) adopția pentru a fi fii; 4) ceea ce este exaltant și se ridică cu mult peste orice dar este cunoașterea Tatălui și a Spiritului în sine, darul Sfântului Spirit. Această listă nu este cu totul completă.

38. Acest lucru poate fi observat în predicile lui Macarius Magnus și Cyril, First Catechical Lecture in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004, v. 7, p. 6 ff. [NT]

39. Cyril, Lecture IV, On The Ten Points of Doctrine in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004), v. 7, p. 19 ff. [NT]

40. Cyril, Lecture XVIII, On The Works and in One Holy Catholic Church and in the Resurrection of the Flesh and the Life Everlasting, *ibid.*, p. 134 [NT]

41. Sofronie din Ierusalim este subiectul unor importante studii academice. Vezi: Ch. Von Schönborn, *Sophrone de Jerusalem, vie monastique et confession dogmatique*, (Paris: Beauchesne, 1972); Ph. Wood (ed.), *History and Identity in the Late Antique Near East*, (Oxford: Oxford University Press, 2013);

J. J. Howard - Johnston, *Histories of Witnesses to a World Crisis: Historians the Middle East in the Seventh Century*, (Oxford: Oxford University Press, 2011). [NT]

42. În legătură cu anumite fragmente din Noul Testament, Părinții greci ai Bisericii vorbesc adeseori despre o nouă naștere. Trebuie să fie acceptat că unii dintre Părinții greci ai Bisericii reușesc să reproducă această idee în mod satisfăcător dar numai atunci când se alătură îndeaproape la textele sfinte. În orice caz, noi nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare numai datorită titlului. Acest lucru este demonstrat cât se poate de clar în ultimele capitole din Marele Catehism (Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* ch. 33 in Ph. Schaff & H. Wace, *op. cit.*, v. 5, p. 301). Prin regenerare, Gregory de Nyssa înțelegea nașterea misterioasă în noi a *esenței divine*, care a fost implantată prin botez. Așa cum omul din natură este născut din sămânța umedă, omul nemuritor este născut din apă, la cererea Sfintei Trinități. Astfel, noua natură imortală începe din germen prin baptizare (botez) și este hrănită de Euharist. Nu este necesară nici o dovadă că această concepție nu are nimic în comun cu noua naștere din Noul Testament fiindcă aceasta are în vedere un proces fizic. După Chiril, regenerarea are loc numai după ce omul a renunțat voluntar la slujba păcatului. (Cyril, First Catechical Lecture in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *op. cit.*, v. 7, pp. 6 -7. [NT])

43. Clement of Alexandria, Exhortation to the Heathen I in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit.*, v. 2, pp. 171 - 174 [NT]

44. Concepția fundamentală despre esența binecuvântării apărută de mântuire nu este cu totul necunoscută de teologia rațională care presupunea, cu un anumit grad de incertitudine, că putea percepe un element divin în geneza de la origini a oamenilor. (Vezi, de exemplu, Grigore de Nyssa). Chiar și în doctrina despre Trinitate, în anumite cazuri, s-a făcut uneori apel la rațiune și la filozofi. Noi trebuie să mergem mai departe. Dacă în trecut doctrina despre mântuire a fost caracterizată ca mistică, acest lucru nu exclude faptul că credință conferă mântuirea pe măsura în care conferă o cunoaștere care include libertatea, alături

de ea și în cadrul ei. Cât timp oamenii se ocupau în mod independent de dogmă, această concepție nu lipsea sub nici o formă; într-adevăr, această concepție era taina ascunsă în dogmă, exprimată clar de Clement și Origen dar a fost numai puțin umbrată de dascălii care au apărut ulterior. Totuși, din acest punct de vedere, credința și etica erau profund amalgamate, fiindcă etica este și intelectuală. În perioada ulterioară, nici un scriitor nu a cunoscut și nu a declarat ideea mai bine decât Clement din Alexandria: "Pe bună dreptate, Dioper Democritus spune că "natura și învățătura" seamănă între ele. Învățătura a armonizat omul iar astfel l-a făcut să fie natural; nu are importanță dacă omul a ajuns să fie astfel prin natură sau a fost transformat astfel în timp și prin educație. Dumnezeu a dăruit ambele lucruri: ceea ce a fost dăruit prin geneză (creație) și ceea ce este recreat și reînnoit prin Legământ." Clement of Alexandria, *Stromata* IV. 23 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 436 - 437. [NT] Treptat, toată chestiunea a devenit cu adevărat mistică adică indescriptibilă și incorectibilă în orice sens la Părinții Bisericii. Faza intelectuală și intenția au dispărut aproape cu totul. Pe de altă parte, realitatea binecuvântării din mântuire a fost concepută de la început drept ceva supranatural, surprinzător și impus din exterior.

45. Eventual, s-ar putea ca cineva să presupună că dogmatica Bisericii antice mai conținea *articuli puri et mixti*, dar această afirmație ar putea induce în eroare. În opinia Părinților Bisericii, Evanghelia trebuie să fi făcut *totul* d, pe de altă parte, cu greu există în dogmatică ceva care să nu fi fost prevestit. *Înfăptuirea* era misterul. Socrates se exprimă astfel: "Mulți filozofi greci nu erau departe de cunoașterea lui Dumnezeu; acești filozofi erau educați prin știința logică iar astfel se împotriveau puternic epicurilor și altor sofști litigioși care negau Providența Divină și își dovedeau ignoranța. Din aceste motive, ei au devenit utili pentru toți cei care îndrăgeau pietatea adevărată. Cu toate acestea, ei nu îl cunoșteau pe cel din fruntea religiei adevărate, fiind ignoranți de taina lui Hristos, care a fost ascunsă timp de generații și secole." (Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* III. 16 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, p. 87 [NT]) Socrates avea deja în vedere dușmani violenți care erau împotriva intruziei educației elene în teologie. Disputa a fost condusă foarte pasional și niciodată nu a stabilit cu adevărat încrederea în teologia naturală. Situația curentă este descrisă prin fraze conform afirmațiilor noastre despre doctrinele divine și filozofice. (Eusebius, *Church History* IV 7.14 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 1, p. 180 [NT])

46. În continuare, autorul menționează titlurile următoarelor capitole. [NT]

47. W. K. Lowther Clarke, *St Gregory of Nissa, The Life of Saint Macrina*, (London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1916), pp. 54 - 57 [NT]

48. The Catechical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem Cyril, in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004), v. 7,

pp. 1- 157. Autorul enumeră în această notă subiectele catehismelor. [NT]

49. Basil, Letter 210 in Basil, *Letters* v. 3 Letters 186 - 248 v. 3, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930), pp. 195 - 215 [NT]

50. Athanasius, *Defence of the Nicene Definition* § 27 in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, pp. 168 - 169 [NT]

51. Vezi: Rufinus, *On the falsification of the Books of Origen*, (transl. Th.P.Scheck), (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2010) [NT]
52. Autorul menționează surse neclare. Cf. M.O.B. Caspari, On the Revolution of the Four Hundred at Athens in *Journal of Hellenic Studies* v. 33 (1913), pp. 1 - 18.
53. Teza autorului este excepțional de importantă dar sursele și bibliografia trebuie să fie actualizate. În acest caz, sunt oferite aici cititorului elemente bibliografice moderne și contemporane care indică direcția modernă în acest subiect și pot fi utile pentru studii academice independente. Vezi: Rufinus, *On the Falsification of the Books of Origen*, (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2010) (transl. Th. P. Scheck); B.D.Ehrman, *The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, (Oxford: Oxford University Press, 2013); B.D.Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, (Oxford: Oxford University Press, 1993); D. Guthrie, The Development of the Idea of Canonical Pseudoepigraphy in New Testament Criticism, *Vox Evangelica*, v. 1 (1962), pp. 43 - 59; A. Cameron, *Texts and Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages*, (London: Routledge, 2011); J. Kreuger & R.S.Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2016; H.A.G. Houghton & als, (eds.), *The New Testament in Antiquity and Byzantium. Traditional and Digital Approaches to its Texts and Editing*, (Berlin / Boston: Gruyter GmbH, 2019) [NT]
54. Gregory of Nazianzus, *On God and Man*, (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001) (transl. P. Gilbert) [NT]
55. Despre *Disciplina arcani*, vezi: Juliette Day, Adherence to the *Disciplina arcani* in the Fourth Century, *Studia Patristica* v. 35 (2001), pp. 266 - 270; Michel-Yves Perrin, History and Historiography of the Late-Antique Christianity, *Yearbook of the Practical School for Advanced Studies, Section of Religions*, v. 116 (2009), pp. 201 - 204. [Am menționat aici numai articole moderne - NT]
56. Constantin era încântat să aplice denumirea *lege* la toată religia creștină. Aceasta era o practică occidentală (*nostra lex = nostra religio*) dar era puțin aplicată în Orient. Pe de altă parte, toată Biblia era adeseori "Legea", în mod asemănător în diverse Biserici.
57. Ultimul reprezentant teologic al chilianismului în Orient a fost Appolinaris din Laodicea. Vezi: *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (transl. F. Williams), (Leiden, Boston: Brill, 2009), v. III p. 614 ff.; Jerome, Epistle 129, Epistle to Dardanus on the Land of Promise in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 6, p. 260. [NT] În această epistolă, Ieronim aspira să demonstreze că *terra promissionis* nu era Palestina ci locul din ceruri. De regulă, în vremurile străvechi, Apocalipsa nu a fost inclusă în canonul estic. Acest lucru este în contradicție puternică cu faptul că printre cei din clasele inferioare de preoți, călugări și laici, apocalipsele au continuat să fie citite cu străduință iar noile apocalipse erau produse întotdeauna pe baza vechilor apocalipse.
58. Doctrina despre învierea omului în trup și spirit continua să formeze o chestiune principală în probele apologetice. La fel ca înainte, această doctrină era demonstrată prin omnipotență lui Dumnezeu, prin diversele inferențe analogice și prin importanța esențială a trupului pentru personalitatea umană. Oamenii din Cappadocia și unii teologi greci din perioada ulterioară mai aparțineau, cu toate că în mod mai redus, de versiunea spiritualistă a doctrinei la care Origen a încercat să ajungă. Epiphanius (*The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit.*,

*Heresy 64*, ch. 12) l-a urmat pe Methodius și a insistat în mod deosebit că a existat identitatea perfectă între reînvierea trupului și trupul nostru fizic. Această credință, aplicată în Apus de Ieronim, s-a stabilit în scurt timp drept unica doctrină ortodoxă. În acest moment au apărut numeroase probleme despre membrele și organele trupului viitor. Chiar și Augustin a considerat serios aceste probleme și a confirmat credința sa în reînviere prin descoperirea protecției împotriva decăderii. 59. Presupunerea unor diverse grade de binecuvântare (și blestem) trebuie să fi fost aproape universală. Sentimentul era că Jovinian este un eretic fiindcă el avea o părere diferită. Vezi: Jerome, *Against Jovinianus I*, 3, II 18 - 34 in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 6, pp. 347 - 348, pp. 402 - 414 [NT] . Presupunerea unor diverse grade de binecuvântare și blestem a trezit un interes mai mare în Occident decât în Orient. Vezi: Augustine, *The City of God XXII*, 30 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v.2, pp. 509 - 511 [NT] . Cu privire la ideea despre o viitoare existență, unii Părinți ai Bisericii au presupus în mod pozitiv că unii oameni vor deveni îngeri iar alții se vor asemăna cu îngerii.

60. Diversele concepții despre Hades, Infern, Paradis, *Pieptul lui Abraham* (Cf. Evanghelia după Luca 16 [NT]) nu sunt incluse aici. După Grigore de Nyssa, *Hades* nu trebuie să fie considerat un anumit loc ci o stare invizibilă și necorporală a vieții sufletului.

61. Aceste vechi opinii despre credință (*teologumena*) doar la teologii din Răsărit și din Aous. Cei care ar fi devenit creștini dacă ar fi trăit după ce Hristos a apărut ar fi fost mântuiți. Expresia *descendit ad inferna* a fost inclusă printre simboluri în secolul al IV-lea. Noi descoperim pentru prima oară această expresie în Occident, în simbolul din Aquileia iar în Orient la al IV-lea Conciliu de la Sirmium din anul 359. Nu este cert că acest simbol exista la Sinodul din Ierusalim din anul 359. Vezi: August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, (Breslau: Verlag von E. Morgenstern, 1877) [NT]

62. Astfel, se putea înțelege și s-a înțeles că fericirea de până la ultima judecată a fost numai preliminară. Aici s-au întâlnit interesele unei religii spiritualizante și interesele unei eschatologii primitive. Al doilea grup de interese solicita ca binecuvântarea să fie legată de revenirea lui Hristos și de judecata ceea din urmă. Primul conglomerat de interese solicita ca binecuvântarea să fie împlinită în momentul în care sufletul credincios s-a despărțit de trupul muritor. În consecință, în ciuda polemicilor lui Ieronim împotriva lui Vigilantius și a lui Augustin împotriva lui Pelagius, nu se putea ajunge la o doctrină bisericească stabilă, oricât de mult dorea pietatea o decizie absolută.

63. Clement și Origen au presupus că purgatoriul are forma unui foc purificator. Părinții Bisericii eleni nu au adoptat această idee cu excepția lui Grigore de Nyssa. În Apus, această concepție a fost stabilită de Ambrozie, după cum a fost pregătită de Tertullian. Sursa acestei concepții este *Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni 3:13*.

64. Această opinie a continuat să existe în creștinismul celor din Orient.

65. Împotrivirea față de adepții sectelor creștine conduse de Eustathius și Audius nu este inclusă aici. Vezi actele Sinodului de la Gangra din anul 340 și Epiphanius (*The Panarion of Epiphanius of Salamis, op. cit., Heresy 70*). Această împotrivire a provenit dintr-o concepție diferită despre obligativitatea vieții călugărești pentru creștini. Din contra, merită să fie menționat că Aeries, cel care în trecut a fost prietenul lui Eustathius (Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, op.*

cit., *Heresy* 75,) a menținut identitatea de la origini a episcopilor și a prezbiterilor și a considerat această chestiune drept "elementul de permanență și de decădere" al Bisericii. Noi nu putem determina acum de care element Acrius a fost influențat. În principiu, atacul lui Marcellus de Ancyra la adresa fundamentelor teologiei prevalente și argumentul său că dogma a fost, în esență, voința și opinia umană, au o semnificație incomparabil mai mare. Dar, argumentele sale nu au fost înțelese și nu au produs nici un efect. În această perioadă, a fost atacat permanent fundamentul întregii structuri al Bisericii Catolice din Răsărit. Niciodată Biserica nu a inclus tot ceea ce era sau putea fi denumit *creștin*. După ce secta marcionită și altele s-au retras de pe scenă ori s-au fuzionat cu manihei, au apărut sectele de manihei, pauliceni, euchites și bogomili. Aceste biserici au contestat fundamentele catolice, așa cum au făcut marcioniții și manihei. Aceste biserici nu acceptau canonul catolic, ierarhia și tradiția. În mod parțial, aceste biserici au reușit să creeze sisteme durabile, comprehensive și exclusive. Timp de secole, aceste biserici au permis activitatea teologilor și a oamenilor politici bizantini. Oricât de important este ca existența lor să fie afirmată, ei nu dețin un loc în istoria dogmei fiindcă niciodată ei nu au avut vreo influență asupra formării dogmei în Răsărit și nu au lăsat în urma lor nici un efect asupra Bisericii. Prin urmare, numai istoria generală a Bisericii trebuie să trateze acest subiect.

66. Pentru prima oară, viziunea celor doisprezece apostoli a ajuns la nivelul catolic în secolele IV - V. Apostolii erau: 1) misionarii care au străbătut întreaga lume și au împlinit miracole despre care nu s-a auzit până atunci; 2) stăpânitorii Bisericii; 3) învățătorii și legislatorii în succesiunea lui Hristos, care au exprimat oral și în scris toate detaliile necesare Bisericii pentru credință și morală; 4) autorii ordinii de cult și liturgie; 5) asceticii eroici care dețineau paternitatea monahismului; 6) cu anumite ezitări, ei erau mediatorii mântuirii.

67. Autorul menționează aici lucrările unor erudiți germani de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Bibliografia modernă include următoarele lucrări: D.F.Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2005, 6th ed.); Constant Van de Wiel, *History of Canon Law*, (Louvain: Peeters Press, 1991); St. Kuttner, *Methodological Problems Concerning the History of Canon Law*, *Speculum* v. 30 (1955), pp. 539 - 549; M.H.Eichbauer & J.A.Brundage, *Medieval Canon Law*, (NY: Routledge, 2023); W. Hartmann & K. Pennington (eds.) *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 AD*, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2012); D.A. Knight, *Canon and History of Tradition Horizons*, *Biblical Theology* v. 2 (1980), pp. 127 - 149; E.Reuss, *History of the Canon of the Holy Scriptures in the Christian Church*, (Edinburgh: James Gemmell, 1890).

68. Evaluarea lui Theodore de Mopsuestia în cadrul studiilor despre istoria dogmei creștine trebuie să ia în considerație lucrările recente. Vezi: R. Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*, (London: The Faith Press, 1961); F.G.McLeod S.J., *Theodore of Mopsuestia*, (London: Routledge, 2009); R. Devreesse, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, (Rome, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948), Fr. A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, (Rome: Gregorian University Press, 1956); R.A.Norris, *A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, (Oxford: Clarendon Press, 1963); J. Quasten, *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium*, *Harvard Theological Review*, v. 35 (1942), pp. 209 - 219. [NT]

69. Opiniile lui Atanasie, Chiril din Ierusalim și Grigore Nazianus au fost deosebit de autoritare. Ei au recunoscut numai 22 de cărți.

70. Pentru literatura despre *Canon*, vezi, de exemplu: C. W. E. Reuss, *op. cit.*; L. Gaussen, *The Canon of the Holy Scriptures Examined in the Light of History*, (Boston: American Tract Society, 1862); G. Dorival, *The Septuagint from Alexandria to Constantinople: Canon, New Testament, Church Fathers, Catena*, (Oxford: Oxford University Press, 2021); J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). [NT]
71. În secolul al IV-lea, Bisericile din Siria mai foloseau *Diatessaron*-ul lui Tatian. În unele cercuri din aceste Biserici erau conservate în Canon corespondența apocrifă a corintenilor cu Pavel, cele două epistole ale lui Clement și chiar Epistola lui Clement *Despre Virginitate*. Pe de altă parte, vechiul Canon Roman, extins la Alexandria în secolul al III-lea, nu a devenit recunoscut în vastele teritorii din Răsărit propriu - zis. Chiar dacă epistolele apostolice erau asociate cu Scripturile, gradul superior specific Scripturile nu a fost eliminat până în secolul al IV-lea. Alexander din Alexandria a descris, pe scurt, conținutul Sfintei Scripturi drept "Lege, Profeții și Evanghelii".
72. Bibliografia modernă conține, printre altele, următoarele lucrări: Ph. Sellew, *Eusebius, Christianity and Judaism*, (Leiden: Brill, 1992); A. P. Attridge, *Eusebius*, (London: Tauris, 2014); M.R. Crawford, Ammonius of Alexandria, Eusebius of Caesarea and the Origins of Gospel Scholarship in *New Testament Studies*, v. 61 (2015), pp. 1 - 29. [NT]
73. D. B. Martin, *New Testament History and Literature*, (Yale, University Press, 2012); B.F. West, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock 2005, 1889); G. Theissen, *The New Testament: A Literary History*, (Minneapolis: Fortress Press 2012); B.D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, (Oxford, University Press, 1997); B.M. Metzger, *The Canon of The New Testament: Its Origin, Development and Significance*, (Oxford: Clarendon Press, 1997). [NT]
74. C. Koester (ed.), *The Oxford Handbook of the Revelation*, (Oxford: University Press, 2020); Ch. R. Smith, The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions, *Novum Testamentum* v. 36 (1994), pp. 373 - 393; G. Rojas-Flores, The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign, *Biblica* (2004), pp. 375 - 392; A. Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, (Leiden: Brill, 1995); J. Paulien, Recent Developments in the Study of the Book of Revelation, *Andrews University Seminary Studies* v. 26 (1988), p. 16; K.A. Strand, The Eight Basic Visions in the Book of Revelation, *Andrews University Seminary Studies* v. 25 (1987), p. 8. [NT]
75. D. Young, The Revelation of John in Eusebius' *Catalogue of Scriptures* in *Wesleyan Theological Journal*, v. 55 (2020), pp. 134 - 147; A.R. Koperski, Eusebius, Revelation and its Place in the New Testament Canon, *Journal of Early Christian History* v. 11 (2021), pp. 79 - 94 [NT]
76. Apocalipsele au continuat să fie citite în Biserica Bizantină și noi scrieri apocaliptice erau permanent produse. Vezi: P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, (Los Angeles: University of California Press, 1985); J. Palmer, *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, (Cambridge: University Press 2014); J. Shepard (ed.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 - 1492*, (Cambridge: University Press 2019) [NT]
77. Autorul menționează aici exegeza biblică a lui Iulius *Instituta regularia divinae legis* și *Decretum Gelasium* al Papei Gelasius I. Autorul mai citează din Augustin, *De Doctrinae Christianae* II, 8 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and*

*Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson & Sons, 1887, 2004), v.2, pp. 538 - 539 Este recomandat ca problema discutată aici de autor să fie studiată în contextul literaturii academice despre istoria Noului Testament. [NT]

78. Concepția despre separarea solemnă a scrierilor canonice apare pentru prima oară la Atanasie: "Canoanele ordonate și livrate sunt considerate cărți."

79. Astfel, uneori arienii și ortodocșii apelau la aceleași texte. Imposibilitatea de a stabili o regulă pentru a decide în ce măsură litera Scripturii era autoritară a creat multă anxietate. Nu exista un răspuns cert la chestiuni precum "Oare Dumnezeu are o formă umană?", "Oare Paradisul se află pe pământ?", "Oare morții reînvie cu organele lor trupesti?" și sute de alte chestiuni asemănătoare. În absența unor răspunsuri certe, s-au creat dispute între cei din aceeași confesiune. Toți erau să facă alegorii și, prin urmare, toți trebuiau să considere anumite texte în mod literal. Totuși, care este diferența între Epifanie și Grigore de Nyssa? Care erau influențele între adepții antropomorfismului fundamental și adepții spiritualismului? De regulă, spiritualiștii aveau dreptate atunci când se temeau de argumentele antropomorfiștilor și, adeseori, de pumnii lor. Ei puteau să fie îngrijorați numai de propria lor ortodoxie fiindcă vechea *regula* era de partea oponentilor lor; ceea mai absurdă opinie avea prejudiciul de a fi ceea mai pioasă în favoarea regulii vechi. În ultimă instanță, în decursul secolului al V-lea s-a stabilit un fel de bun sens cu privire la adepții antropomorfismului și se putea considera că acest bun sens formează poziția interimară între metodele exegetice ale lui Chrysostome și Chiril din Alexandria, care fusese anticipată în secolul al IV-lea de anumiți Părinți ai Bisericii. Bibliografia modernă despre aceste subiecte include următoarele lucrări: W.R.Tate, *Methods Handbook for Biblical Interpretation: An Eessential Guide to Methods, Terms and Concepts*, (Grand Rapids, Mi.: Baker Books, 2012); W.R.Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*, (Grand Rapids, Mi.: Baker Books, 2008); J. Whitman, *Interpretation and Allegory: Antiquity to Modern Period*, (Leiden: Brill, 2003); J.N.S. Alexander, The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period, *Interpretation* v. 12 (1958)), pp. 272 - 280; P. W. Martens, Revisiting the Allegory /Typology Distinction: the Case of Origen, *Journal of Early Christian Studies* v.16 (2008), pp. 283 - 317; R. E. Heine, Gregory of Nyssa's Apology for Allegory, *Vigiliae Christianae*, v. 38 (1984), pp. 370 - 380. [NT]

80. Origen, Eusebius și Ieronim sunt verigi în lanțul tradiției și al activității scolastice. Totuși, succesiunea a marcat o descendență nu numai din punct de vedere cronologic. Atitudinea lui Ieronim și conflictele în care a fost implicat ne arată că, în această perioadă, activitatea scolastică independentă nu mai era tolerată în domeniul criticii istorice. Prin urmare, după Ieronim, acest domeniu a încetat să existe. Această activitate era limitată la înregistrarea datelor anticare, inclusiv cele îndoielnice, care erau acceptate fără observații fiindcă ele nu mai provocau critici, după introducerea lor în spațiul tradiției.

81. Atunci când interesul istoric anticar a fost condus de necesitate, adică atunci când a fost confruntat cu fragmente inconveniente din Sfânta Scriptură, a fost descoperită o modalitate de a evita dificultatea: solicitarea unei cercetări atente a circumstanțelor în care textul a fost scris. Atanasie a procedat astfel atunci când și-a propus să respingă dovezile din Sfânta Scriptură invocate de arienii și a constatat că se află în dificultate. Vezi: Athanasius, *Four Discourses Against the Arians*, I, 54 in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004) v.4, pp. 337 - 338 [NT]. În vremurile precedente, același argument a fost invocat de Tertullian atunci când a fost pus în

dificultate de exegeza marcioniților. Vezi: Tertullian, The Five Books against Marcion in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1885, 2004), v. 3, pp. 297 - 474 [NT] "Principiul" exegetic al Părinților Bisericii a devenit treptat *complexus oppositorum* adică, atunci când sensul literal nu convenea, "Înveșmântarea impietății este prietenia literii" (Vezi: Grigory of Nazianus, The Fifth Oration, On the Holy Spirit in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004), v. 7, p. 318 [NT]. De asemenea, oamenii vorbeau despre *turpitudine litterae* ("imoralitatea scrierii"), percepția iudaică a Sfintei Scripturi, necesitatea de a considera circumstanțele istorice și chestiuni asemănătoare. Teologii "avansați" au produs explicații alegorice suspecte precum Sfânta Scriptură "este așa cum este" și nu trebuie să fie percepută după Platon. Bibliografia modernă despre acest subiect include W.J.Burghardt, On Early Christian Exegesis, *Theological Studies* v. 11 (1950), pp. 78 - 116; L. Philemon, *Pneumatic Hermeneutics: The Role of the Holy Spirit in Theological Interpretation of Scripture*, (Cleveland, TN: CPT Press, 2019); J. Neoh, Value Pluralism in the Political Form of Roman Catholicism, *Political Theology*, v. 23 (2022), pp. 417 - 443; E. A. Kiss, *Coincidencia Oppositorum: A Rhetorical Theory of Literature*, (PH.D. Thesis), (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997). [NT]

82. Diferența dintre exegeze provenite de la alexandrini, origeniști și antiohieni nu constă în respingerea deplină a semnificației spirituale de către antioheni. Mai curând, ei au recunoscut această semnificație dar au încercat să o determine tipic din semnificația literală. Alexandrinii au înlăturat din multe fragmente semnificația literală și au adăugat semnificația spirituală (pneumatică) prin diverse modalități. Antiohenii au început de la semnificația literală și, prin această modalitate, căutau să descopere o expunere serioasă iar apoi au demonstrat că narația în cauză era "umbra viitorului", un gen creat de Dumnezeu și împlinit de Isus Hristos. Ei au stabilit reguli definite pentru dezvăluirea semnificației literale precum și pentru descoperirea sensului tipic și alegoric care nu se află în cuvinte ci în realități, persoane și evenimente descrise prin cuvinte. Aceste reguli se aseamănă îndeaproape cu regulile acceptate de Cocceius în lucrarea sa *Summa de Foedere et Testamento Dei* (Rezumatul doctrinei Legământului și Testamentul lui Dumnezeu -1648) și de școala lui Hofman. Metoda folosită în *Epistola lui Pavel către Evrei* a fost modelul acestor reguli. Această modalitate a avut rezultate multiple: 1) metoda lui Philo și Origen, urmată de către alexandrini, a conținut o opoziție puternică în tratate și exegeză; 2) a fost făcut un efort pentru a face o interpretare literală în toate cazurile necesare; 3) a fost recunoscut un adevărat legământ între Dumnezeu și poporul iudeu iar acest popor a primit poziția sa semnificativă în istoria mântuirii, inclusiv în istoria mântuirii lui Irenaeus; 4) numărul fragmentelor clar mesianice din Vechiul Testament a fost foarte delimitat, în timp ce după exegeza spirituală (pneumatică) în Vechiul Testament totul era în sens direct mesianic (i.e. creștin) dar antiohenii au reținut numai câteva fragmente de acest gen. Autorii Vechiului Testament aveau un orizont mai corect definit. În mod determinat, Teodor a pus în discuție prezența în Vechiul Testament al oricărui detaliu despre Fiul lui Dumnezeu sau despre Trinitate. Mai mult de atât, cei din Antiohia au stabilit grade de inspirație adică spiritul profeției și spiritul înțelepciunii și au plasat spirtul profeției deasupra spiritului înțelepciunii. Progresul acestei exegeze la cei din Alexandria este evident dar această exegeză este foarte defectivă din punctul de vedere al inclusivității și al consistenței



metodologice. În ciuda polemicii împotriva expozitorilor mai vechi - Hippolytus, Origen, Eusebius din Cezareea, Appolinaris din Hierapolis, Dedymus cel Orb și Ieronim - cei din Antiohia nu puteau renunța cu totul la vechiul principiu de interpretare autoritară a Scripturii. (Despre acest subiect foarte complicat, vezi: L. Philemon, *Pneumatic Hermeneutics: The Role of the Holy Spirit in Theological Interpretation of Scripture*, (Cleveland TN: CPT Press, 2019); M.A.Mayeski, *Quaestio Disputata: Catholic Theology and the History of Exegesis*, *Theological Studies* v. 62 (2001), pp. 140 - 153;

B. Nassif, *The Spiritual Exegesis of Scripture: the School of Antioch Revisited*, *Anglican Theological Review*, v. 75 (1993), pp. 437 - 470. [NT]

83. Autorul se referă aici la *Cartea regulilor* de Tyconius. Vezi F.C. Burkitt (ed.), *The Book of Rules of Tyconius*, (Cambridge: University Press, 1894) [NT]. Aceste reguli au o importanță esențială pentru teologie. Prima regulă tratează chestiunea Domnului și a trupului său; noi trebuie să aplică și putem aplica în Biserică adevărul despre Domnul și invers fiindcă aceste două entități formează o unică persoană Numai astfel noi putem ajunge la un sens corect. A doua regulă tratează esența bipartidă a Domnului: noi trebuie să considerăm cu atenție dacă aici este vorba despre adevărata Biserică sau despre Biserica empirică. A treia regulă tratează promisiunile sau Legea, adică spiritul și litera. A patra regulă tratează rasa (*genus*) și speciile; noi trebuie să observăm extinderea aplicării textelor. A cincea regulă tratează datele: noi trebuie stabilim în mod armonia dintre date contradictorii și trebuie să percepem anumite numere stereotipizate ca simbolice. A șasea regulă discută despre repetare adică, de multe ori, noi trebuie să ne abținem de la presupunerea unei ordini cronologice, acolo unde o astfel de ordine există în aparență. A șaptea regulă tratează diavolul și trupul său, adică diavolul și necredință. În acest context, există multe referințe la necredință iar aceste afirmații se referă la diavol și invers.

84. St Augustin, *Christian Doctrine* in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1887, 2004), pp. 519 - 597. [NT]

85. În această notă prelungită, autorul discută lucrarea lui Augustin *Doctrina creștină* I. 34 - 37, *ibid.* Argumentul lui Augustin este împotriva celor care presupuneau de la început că se pot dispensa de Sfânta Scriptură și a argumentat cu certitudine că cei care folosesc Sfântă Scriptură trebuie să se încline în față autorității Sfintei Scripturi, chiar dacă nu o înțeleg. [NT]

86. Vezi în special capitolele II și III din *Doctrina creștină*, *ibid.* Cap. II conține a trecere în revistă scurtă și precisă a tuturor ramurilor de cunoaștere percepute în mod colectiv ca proveniente din păgânism. Aici este declarat care sunt ideile care pot fi folosite de către creștini și în ce măsură. Cap. III include elementele hermeneutice.

87. Eucherius din Lyons a scris *Liber formularum spiritatis intelligentiae*, o apologie a interpretărilor alegorice ale Bibliei.

88. *Doctrina creștină*, *op. cit.*, desemnează Sfânta Scriptură drept unicul său obiectiv și nu discută deloc tradiția. Cu toate acestea, tradiția primește ceea ce i se cuvine pe măsura în care Augustin considera principiile de regulă ale credinței, bazate pe simbol, drept materiale care formau conținutul esențial al Scripturii. În această definiție, noi descoperim cauza pentru care dogmaticii nu au încetat niciodată să oscileze între Scriptură și regula credinței. Cu toate acestea, noi știm că, sub nici o formă, Augustin nu a fost primul care a deținut această opinie.

89. Origen a susținut că doctrina creștină era doctrina Scripturii iar Augustin se afla pe umerii lui. Apoi, în Răsărit, interesul pentru formulele dogmatice a devenit

suprem; în Occident, Biblia a rămas cu preeminență sursa directă a cunoașterii religioase.

90. Vezi: Augustin, *The Harmony of the Gospels* in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers* (Peabody, Mass., 1888, 2004), v. 6, pp. 73 - 236. [NT]

91. Chiar și cei din Antiohia recunoșteau în Biblie există elemente umane și mențineau inspirația din alte fragmente *quod litteram*, la fel ca Origen și cei din Cappadocia. Augustin a acceptat libertatea de a comite o eroare în sensul cel mai strict. În lucrarea sa *The Harmony of the Gospels* (ibid.), care este în special educativă cu privire la întreaga sa atitudine față de Sfânta Scriptură, Augustin declară că scrierile apostolice acoperă suficient orice lacună fiindcă Apostolii erau mâinile Domnului și au pus în scris ceea ce Domnul a poruncit. Este extrem de surprinzător că, aceasta fiind viziunea adoptată despre Biblie, nimeni nu a reflectat niciodată despre modul în care a fost formulat canonul. Chiar și Augustin a declarat cu naivitate că *sancti et docti homines* au format Noul Testament. (Augustin, *Contra Faustum* XXII, 79).

Aici apare autoritatea eclesiastică.

92. Primii Părinți ai Bisericii au susținut deja că Sfânta Scriptură este suficientă și era necesar ca totul să fie dovedit din această sursă sau prin intermediul ei.

93. Modul în care a fost folosit Vechiul Testament pentru constituirea Bisericii este diferit în comparație cu viziunea apologetică. Foarte multe din reglementările legii ceremoniale din Vechiul Testament au ajuns încă o dată să fie foarte apreciate de Biserică dar nu percepute în mod spiritual ci aplicate direct la instituțiile bisericești de orice gen.

94. Cei din Orient, mai ales cei din Antiohia precum și Chiril din Ierusalim au aderat mai exclusiv la Sfânta Scriptură. Cei din Alexandria și chiar cei din Cappadocia s-au bazat mai mult pe tradiție. Totuși, diferențele sunt numai o chestiune de grad. În orice caz, diferența apare mai puternică în comparația dintre Theodoret și Chiril din Alexandria.

95. *The Seven Books of Augustin Against the Donatists* II, 3-4 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1887, 2004), v. 4, pp. 426 - 427 [NT]

96. Actualizarea acestui subiect include următoare lucrări: S. S. Harkianakis, *The Infallibility of the Church in Orthodox Theology*, (Adelaide: ATF Press, 2008); R. F. Costigan, *The Consensus of the Church and Papal Infallibility*, (Washington DC: The Catholic University of America, 2005). [NT]

97. Au existat două perioade de formare a simbolurilor în care confesiunea universală a fost formată. Prima perioadă a fost în anii 250 - 325 iar a doua perioadă între anii 325 - până la începutul sau mijlocul secolului al V-lea. În ceea de a doua perioadă s-a încercat o transformare a credinței niceene într-o confesiune baptisamală sau înlocuirea credinței niceene prin formule similare. Uneori, principalii termeni ai simbolului necesar erau introduse în simbolurile Bisericilor provinciale. Cf. bibliografia modernă despre acest subiect excepțional de important și complex: Raymond O'Connel, *Recognizing the Creed of Niceea - Constantinople as an Ecumenical Symbol of the Apostolic Faith*, (Dublin: Trinity College, 1991); W. Audsley & G. Audsley, *The Handbook of Christian Symbolism*, (London: Day & Son, 1865, repr. 2018); Th. Inman, *Ancient Pagan and Modern Christian Symbolism*, (NY: J.W.Bouton, 1884); W. Palme, *An Introduction to Early Christian Symbolism*, (London: Kegan Pau, 1885, repr. 2023) [NT]

98. La origini, aceasta era confesiunea baptisamală a Bisericii din Ierusalim, revizuită în a doua parte a secolului al IV-lea și promovată ca *regula fidei* despre

Sfântul Spirit. Această confesiune a fost onorată prin autoritatea lui Epifanie; apoi, Episcopul din Ierusalim a activat pentru ca această confesiune să înlocuiască simbolul nicean.

99. Cyril, Fifth Catechical Lecture ch. 12 in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *op.cit.*, v. 7, p. 32. [NT]

100. În Biserică nu a fost prevalent nici un suspiciu despre acest subiect. Totuși, sinoadele au interzis pur și simplu expuneri considerate eretice ale textelor scripturale. Numai Biserica furniza cârma interpretativă în cadrul simbolului, ghidul rezumat al credinței. După ce simbolul constantinopolitan a plasat la o înălțime inaccesibilă, noi nu mai descoperim afirmația necizelată conform căreia credința este compilată din scrierile sfinte. Această afirmație nu era corectă nici din punct de vedere istoric. Cf. Cyril, Fifth Catechical Lecture ch. 12 in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *op.cit.*, v. 7, pp. 29 - 32. La origini, "Canonul" era regula credinței. Într-adevăr, Scriptura a intervenit dar autoritatea sa avea un sprijin anterior, în Vechiul Testament și în spusele Domnului.

101. În această notă, autorul tratează foarte concis proveniența și cronologia simbolurilor eclesiastice ca problemă doctrinară teologică. Simbolurile eclesiastice sunt un subiect foarte extins și complicat. Vezi:

M. Dillaser, *The Symbols of the Church* (transl. M.C.Durkin & als.), (Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1999); H. Bavinck, *The Catholicity of Christianity and the Church*, *Calvin Theological Journal*

v. 27 (1992), pp. 220 - 251; W.A.Meeks, *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, *History of Religions* v. 13 (1979), pp. 165 - 208;

Mary Stroll, *Symbols as Power: The Papacy Following the Investiture Contest*, (Leiden: Brill, 1991); W.R. Crockett, *Eucharist: Symbol of Transformation*,

(Collegeville, Minn: The Liturgical Press, 1989); L.G.D. Baker, *The Shadow of the Christian Symbol*, *Studies in Church History* v. 6 (1970), pp. 17 - 28; Oscar Cullman, *The Earliest Christian Confessions*, (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2018) [NT]

102. Acest subiect va fi tratat în continuare. Pentru Augustin, a fost necesar să stabilească teologia sa caracteristică pe fundamentul simbolului, cu toate că simbolul era adaptat numai parțial în acest scop.

103. Despre simbolul constantinopolitan, vezi: A. Cameron, *The Theotokos in Sixth Century Constantinople: A City Finds Its Symbol*, *Journal of Theological Studies* v. 29 (1978), pp. 78 - 108; N.P.Constas, *Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos and the Loom of the Flesh*, *Journal of Early Christian Studies* v. 3 (1995), pp. 169 -194. [NT]

104. Vezi: K.F.Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church 300 - 1140*, (Princeton: University Press, 1969) [NT]

105. Vezi, de exemplu, Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* V. 22 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 130 ff. [NT]

106. Atunci când s-a petrecut acest lucru, era deja împlinită o distingere foarte precisă între credință și legea disciplinară. Credința apostolică era diferită și superioară față de legile apostolice (rânduieli, legi, reguli eclesiastice pentru apostoli. Acest lucru a corectat egalitatea atribuită în aparență celor două ramuri ale tradiției prin adjectivul "apostolic".

107. Augustin, *The Seven Books on Baptism, Against the Donatist* in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers* v. 4, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1887,

2004) v. 4, p. 411 ff.: II 7, 12 pp. 430 - 431; IV 24,31 pp. 461 - 462; V 23, 31, pp. 475 - 476. [NT]

108. Apologeții ai prezentat creștinismul drept slujba lui Dumnezeu în spirit și adevăr precum și a alianță reglementată prin egalitate și fraternitate. În decursul timpului, a apărut în jurul misterele, un cult complicat și a devenit necesar un cod detaliat și inclusiv. Cf.: Constituțiile Apostolice, regulile ecleziastice, canoanele apostolice, materialele extinse publicate de Bickell, Pitra și Lagarde; stabilirea liturgiilor din Bisericele provinciale după Marcu, Ioan, etc. Istoria, parțial nescrisă, a înșelătoriilor răsăritene, sub nume apostolice, este strâns legată de istoria generală a legendelor despre Apostoli. (Vezi: Richard Adelbert Lepsius, *Die Apokryphen apostologeschichten und Apostollegenden*, (Braunschweig: Schwetschke, 1890 - [NT]). Poruncile din Vechiul Testament au fost reintroduse în Biserică prin intermediul ficțiunilor apostolice, până când venerația antică a lui Moses a fost depășită. După ce porunci apostolice de acest gen au fost permise să crească luxuriant pentru un timp, Biserica a avut dificultăți să exorcizeze spiritele pe care le-a conjurat. Cel puțin în Biserica Bizantină a început în secolul al VI-lea un proces de examinare detaliată iar constituțiile au fost victime. În cărțile de legi ale Bisericilor monofizite și nestorane a fost conservată o cantitate mult mai mare de materiale cu denumiri apostolice, după cum erau posedate prin valoarea legii, fără să fie onorate ca sfinte scripturi. Pentru a înțelege posibilitatea unei astfel de invenții nerușinate de reglementări, împodobite cu autoritatea și numele Apostolilor, noi trebuie să reținem că, începând din secolul al II-lea, scrierile despre disciplină existau și erau denumite predicatele sau prevederile Apostolilor (profețiile Apostolilor). Fără să aibă o influență personală, aceste scrieri erau adaptate intens pentru o permanentă remodelare și extindere.

109. Aici, autorul discută pe larg noțiunea de *tradiții nescrise*, care a părut pentru prima oară la gnostici, adică la primii teologi care trebuiau să confirme noțiuni apostolice străine de creștinismul primitiv. Pentru bibliografia modernă despre *tradiții nescrise*, vezi: E.A. de Mendieta, *"Unwritten" and "Secret" Apostolic Traditions*, (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1965); Y. Cougar, *The Meaning of Tradition*, (San Francisco: Ignatius Press, 2004); John Scheid, Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome in C. Ando & J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, (Stuttgart: Steiner Verlag, 2006), pp. 14 - 33; M. Smith, A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition, *Journal of Biblical Literature* v. 82 (1963), pp. 169 - 176; J. Pelikan, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, (New Haven & London: Yale University Press, 2003). [NT]

110. Ciprian denumește Sfânta Scriptură "Divina traditionis caput et origo" ("Sfânta Scriptură este capul și izvorul tradiției divine"). Vezi: Epistle 74 in The Epistles of Cyprian in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004), v. 5, p. 390 ff. [NT]

111. Convingerea universală este exprimată în celebra frază a lui Augustin: *Ego vero evangelio non crederem nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret autoritas* (Eu singur nu aș fi crezut în Noul Testament dacă nu aș fi fost pus în mișcarea de Biserica Catolică), Augustin, Against the Epistle of Manicheans 5 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1887, 2004), v. 4, p. 131 [NT]

112. Pentru istoria Episcopatului în cadrul Bisericii, vezi: J. MacNaughton, The Sketch of the Growth of the Episcopate, *Queen's Quarterly* v. 6 (1898), p. 98;

K.A.Strand, *The Rise of the Monarchical Episcopate*, *Andrews University Seminary Studies* v. 4 (2016), pp. 65 - 88; F.A.Sullivan S.J., *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church*, (NY: The Neuman Press, 2001). [NT]

113. Din contra, falibilitatea episcopilor individuali a fost întotdeauna acceptată după Ireaneus, *Against Heresies* III, 3, 1, *op. cit.* p. 415. Argumentul lui Ireaneus este că noi putem recunoaște tradiția apostolilor în Biserici și putem demonstra succesiunea lor până în prezent fiindcă apostolii ca episcopi trebuiau să fie perfecți și fără defect din toate punctele de vedere. Dacă episcopii din continuarea tradiției nu și-ar fi îndeplinit funcțiile în mod onest, ei ar fi eșuat și ar fi creat o calamitatea oribilă. [NT]

114. Vezi Cyprian, Epistle 57 in *op.cit.*, v. 5, p. 353. Această epistolă este adresată martirului Lucius la întoarcerea sa din exil. [NT]

115. În prezent (i.e. pe vremea autorului Harnack - NT), această idee este acceptată de aproape totă lumea. Totuși, această idee a fost introdusă de Marile Sinoade Orientale în cazurile lui Novatian și Paul de Samosata precum și de Sinodul de la Arles, convocat într-adevăr de Constantin. În Occident, timp de mai bine de un secol, Sinodul de la Arles a fost considerat drept un Conciliu General și poate fi considerat astfel din multe puncte de vedere. Despre Concilii vezi: Edwin Hatch, *The Growth of Church Institutions*, (London: Hodder & Stoughton, 1887). Dat fiind că acest subiect este foarte important, menționăm un număr de lucrări moderne. Vezi: J. Roldanus, *The Church in the Age of Constantine*, (London: Routledge, 2006); P. Smith, *The History of the Christian Church during the First Ten Centuries*, (NY: Harper & Brothers, 1894), D.E.Henderson & F. Kirkpatrick, *Constantine and the Council of Nicaea: Defining Orthodoxy and Heresy in Christianity, 326 C.E.*, (Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 2022); W. Seston, Constantine as "Bishop", *Journal of Roman Studies* v. 37 (1947), p. 127; W. Ulmann, The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement, *The Journal of Ecclesiastical History* v. 27 (1976), pp. 1 - 16; R.M.Grant, Religion and Politics at the Council of Nicaea, *The Journal of Religion* v. 55 (1975), pp. 1 - 12. [NT]

116. Vezi Epistola lui Constantin către Episcopi după Conciliul de la Nicaea în *The Ecclesiastical History of Theodoret I*, 9 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 3, p. 48 [NT]

Socrates pune în contrast recunoașterea Împăratului a caracterului divin al Sinodului cu denigrarea lui Sabinus Macedoneanul. Vezi: Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History II.9* in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 13 - 14. [NT]

117. Gruparea ortodoxă a folosit avantajul creat prin decizia unui Sinod; nimeni nu putea refuza ca decizia acestui Sinod să fie recunoscută drept un eveniment cu totul ieșit din comun. Pe de altă parte numai un astfel de eveniment putea recompensa pentru formele neobișnuite acordate credinței iar astfel atestă a nouă teorie. Spre deosebire de tot ceea ce a fost menționat până acum despre supunerea Sinoadelor față de conducerea divină, în acest moment era o noutate de a eleva decizia unui sinod la nivelul unei autorități indiscutabile. Nici măcar Papa Iuliu I de la Roma nu știa nimic despre acest lucru. Chestiunea era chiar mai gravă atunci când decizia nu era bazată pe litera Sfintei Scripturi, pe o tradiție clară sau pe o analogie de orice gen. Dar, exact acest lucru promova presupunerea unei autorități absolute, cu toate acest lucru încă nu era cazul lui Atanasie. (Vezi: H.M. Gwatkin, *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and*

*Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 1900, 2005); o virtute a fost creată din necesitate. Odată cu prima victorie asupra arianismului, a apărut opinia conform căreia dogma despre Trinitate era un adevăr cert fiindcă a fost afirmată la Niceea de 318 de episcopi inspirați de Sfântul Spirit. Totuși, este extrem de paradoxal că până la mijlocul secolului al IV-lea, adepții lui Eusebius au accentuat mai mult autoritatea deciziilor din Sinoduri în comparație cu deciziile grupării ortodoxe. Pentru a induce Occidentul să accepte destituirea lui Atanasie, ei au continuat să apeleze la Sinodul din Antiohia și au declarat că deciziile acestui Sinod sunt ireversibile. Cu toate că tactica lor i-a silit să admită validitatea crezului niceean, ei au făcut acest lucru cu speranța că după înlăturarea lui Atanasie ei să poată formula o interpretare a crezului niceean care să fie potrivită cu propriile lor viziuni.

118. Este cât se poate de incorectă opinia conform căreia diferența dintre Sinoadele Ecumenice și alte sinoade cu privire la dogmă a fost stabilită puțin timp după Conciliul de la Niceea. Până în mijlocul secolului al V-lea a dominat ceea mai mare varietate de opinii despre Sinoadele Ecumenice care puteau fi clasificate alături de Conciliul de la Niceea. De exemplu, noi știm că Grigore Nazianus a vorbit foarte disprețuitor despre Sinodul de la Constantinopol și, în general, despre sinoade. Pe de altă parte, o anumită autoritate mai era atribuită sinoadelor din provincii cu privire la chestiuni dogmatice. Augustin, *On Baptism, Against the Donatists* II 3,4 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1887, 2004) v. 4, p. 427 [NT] este un fragment excepțional de caracteristic cu privire la instabilitatea în care se afla toată structura tradiției. Având în vedere evenimentele ulterioare în legătură cu sinoadele respective, marea chestiune este dacă Augustin a susținut că deciziile din sinoade și canoanele stabilite sunt absolut ireversibile. Despre istoria sinoadelor și interpretarea deciziilor, vezi:

W. H. Rule, *Councils, Ancient and Modern: From the Apostolical Council of Jerusalem to the Oecumenical Council of Nicaea and to the Last Papal Council in the Vatican*, (London: Hodder & Stroughton, 1870); G. Alberigo, *Storia dei Concili Ecumenici*, (Brescia: Queriniana, 1990); N. T. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1990) [NT]

119. După Conciliul de la Calcedon (451 AD), legislația lui Iustinian a fost ceea care a confirmat și a popularizat chiar și în Occident viziunea că au existat patru concilii ecumenice. Vezi edictul lui Iustinian despre *Cele Trei Capitale*: "În cele patru sinoade, la Niceea și Constantinopol, la Efes și la Calcedon, au fost stabilite noțiunile legilor și doctrinele lor, ca cele inspirate de Dumnezeu și au onorat Scripturile." (Vezi: R.Price (ed.), *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with Related Texts on the Three Chapters Controversy*, (Liverpool: University Press, 2009), v. 1, p. 76 [NT])

120. Această idee este promovată fără nici o schimbare de Biserica Elenă până în prezent. Conform ideilor elene din prezent, toată perioada sinoadelor aparține de antichitatea clasică a Bisericii.

121. Atanasie era citat mai puțin decât se putea aștepta. Lucrările sale au fost relativ eclipsate de scrierile celor din Cappadocia. În anul 381 AD a ajuns în Răsărit dogma despre Trinitate. Pentru cei din Răsărit, această dogmă era mai favorabilă decât dogma lui Atanasie. Sinodul de Constantinopol din anul 383 AD denotă, pentru prima oară, că autoritatea Părinților Bisericii era considerată mai decisivă, Scripturile în sine fiind ignorate. Dar, în acel moment, tentativa a eșuat.

122. Expresia "însuflețit de Dumnezeu" a fost aplicată și cu privire la dascăli. Atanasie scrie: "Scripturile au fost rostite și scrise de Dumnezeu prin intermediul unor oameni care au grăit despre Dumnezeu. Noi împărtășim ceea ce am învățat de la dascăli inspirați care erau apropiați de cei care au devenit martiri pentru divinul Hristos și transmiteau iubirea pentru învățătură." (Athanasius, *On the Incarnation of the Word* 56.2 in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers Peabody*, Mass.: Hendrickson 1892, 2004), v. 4 p. 66. [NT] Cf. Athanasius, *Four Discourses against the Arians* II, 5 in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers Peabody*, Mass.: Hendrickson 1892, 2004), v. 4 pp. 308 - 309 [NT]

123. Acest subiect este foarte extins. Noi vom pune accentul pe următoarele chestiuni: 1) Confirmarea unei doctrine de către Concilii era plasată adeseori alături de doctrina formulată de Părinții Bisericii, de erudiții străvechi sau de sfinții, astfel că doctrina din Concilii părea numai un caz specific al doctrinei Părinților. Acest lucru era cu totul firesc. Biserica nu avea o mărturie permanentă în Concilii dar, prin caracterul său deosebit, solicita acest lucru, care putea fi obținut numai în corul neîntrerupt al doctilor ortodocși. Considerată chiar din punctul de vedere istoric, această curte de apel era mai veche. Irenaeus și în special Clement din Alexandria s-au referit la prezbiterii decedați ca dascăli autoritari. În lucrarea sa *Istoria Bisericii*, Eusebius a adoptat ideea conform căreia, alături de succesiunea episcopală (*succesio episcoparum*) mai există o serie de martori care, printr-o succesiune neîntreruptă, au declarat adevărata doctrină orală și scrisă. 2) Nu s-a ajuns la o definiție a modului în care autoritatea episcopilor era legată de autoritatea doctorilor. Această chestiune putea fi evitată fiindcă, în majoritatea cazurilor, doctorii erau și episcopi. De regulă, atunci când făceau apel la mărturia adevărului, grecii nu vorbeau despre episcopi ci despre erudiții cei străvechi. După Ciprian, chestiunea stătea altfel la majoritatea latinilor. 3) Procedura din concilii era că stabilirea unui principiu doctrinar poate fi stabilită numai dacă se considera că acest principiu doctrina este acceptat de doctorii din Biserică. Având în vedere că a fost formulată revendicarea că această modalitate să fie întotdeauna adoptată, idee despre inspirația conciliilor era deja anulată și supusă atestării permanente a Bisericii. 4) Practica de consultarea a autorităților a început la Conciliul din Efes (431 AD) și a avut un rol din ce în ce mai proeminent la fiecare sinod care a urmat. Fără îndoială, înainte de acest eveniment, Atanasie și arienii s-au contrazis cu privire la fragmente din scrierile Părinților dar disputele lor aveau o importanță minoră în comparație cu disputele ulterioare. 5) Noțiunea despre antichitatea ecleziastică a devenit din ce în ce mai inclusivă; în același timp, adevărata antichitate creștină a devenit mai obscură și, treptat, a fost uitată. După secolul al VII-lea, conciliile au fost considerate ca antichitatea clasică Bisericii. Dacă în perioada dintre secolul al IV-lea și mijlocul secolului al V-lea, conciliile erau considerate o inovație, în epoca despre care vorbim acum conciliile erau considerate a fi inutile fiindcă totul era deja rezolvat. 6) Opinia susținută de credință că "Părinții" au decis în prealabil orice subiect conflictual era o puternică provocare pentru producerea de falsificări care a reaultat în falsitatea obiectivă și subiectivă. Caspari (vezi: C. P. Caspari, *Alte und Neue Quellen zue Geschichte der Taufsymbols und der Glaubensregel*, (s.d. 1879) [NT]) a demonstrat că adepții lui Apollinaris au fost primii falsificatori de mari proporții. (Vezi bibliografia suplimentară modernă: J. Wheless, *Forgery in Christianity. A Documented Record of the Foundations of the Christian Religion*, (NY: Knopf, 1930); R. M. Grant, *The Appeal to the Early Fathers*, *Journal of Theological Studies*, v. 11 (1960), pp. 13 - 24; B.D. Ehrman, *Forgery and Counterforgery. The Use of Literary*

*Deceit in Early Christian Polemics*, (Oxford: University Press, 2013); P. Gray, *Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century*, *Bizantinische Zeitschrift* v. 81 (1988), pp. 284 - 289. [NT] Dar, actele din Concilii și examinarea scrierilor circulate sub numele unor celebri Părinți ai Bisericii demonstrează că au fost numeroși imitatori proveniți din toate fracțiunile. Practica de compilare de extrase, intens preferată după mijlocul secolului al V-lea, era adoptată în special pentru a camufla falsuri și imprecizii. 7) [În continuare, autorul discută definiția termenului "ortodox" în Imperiul de Răsărit. Dat fiind că este vorba de continuarea unei note de subsol, am considerat că este preferabilă prezentarea sumară a celei mai recente și prestigioase bibliografii despre istoria creștinismului ortodox. Vezi: M.B.Cunnigham & E.Theokritoff, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); J. A. McGuckin, *The Eastern Orthodox Church - A New History*, (New Haven & London: Yale University Press, 2020); A. E.Siecienski, *Orthodox Christianity - A Very Short Introduction*, (NY: Oxford University Press, 2019); St. Morris, *The Early Eastern Orthodox Church - A History 60 AD - 1453*, (Jefferson, No. Carolina: MacFarland & Co., 2018 [NT])]

124. Această notă merită un studiu detaliat separat. Nota autorului depășește limitele subiectului din textul principal. [NT]

125. Acest lucru s-a petrecut la tranziția din secolul IV la secolul al V-lea. Vezi K. J. von Hefele, *A History of the Councils of the Church*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1896), v. 2, pp. 77, 495, 528.

126. Vezi: Canonul VII din Canonul de la Niceea din 325 AD in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *The Seven Ecumenical Councils in Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 14, p. 17. Vezi și Hefele, *op.cit.*, v. 1, p. 403; Hefele, *op.cit.*, v. 2 p. 213. [NT]

127. Vezi canonul III al Sinodului de la Constantinopol din anul 381 AD in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *The Seven Ecumenical Councils in Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 14, p. 178. Constantinoplul era promovat în mod nefiresc în locul Efes-ului prin motivul acestui act de legitimizare. Canoanele din anul 381 conțineau o ostilitate evidentă față de Alexandria. Chiar și atunci se considera că este necesar să fie suprimată autoritatea Bisericii din Alexandria, care era pe punctul de a ajunge cea mai importantă Biserică din Răsărit. Bibliografia modernă despre acest subiect include următoarele lucrări: L. Patsavos, The Primacy of the See of Constantinople in Theory and in Practice, *The Greek Orthodox Theological Review* v. 37 (1992), pp. 233 - 258; D. J. Geanakoplos, The Second Ecumenical Synod of Constantinople (381): Proceedings and Theology of the Holy Spirit, *The Greek Orthodox Theological Review*, v. 27 (1982), pp. 407 - 429; T. Graumann, The Synod of Constantinople 381 AD: History and Historiography, *Millenium Yearbook* v. 7 (2010), pp. 407 - 429. [NT]

128. Este acceptat că Papa Leon I cel Mare a inițiat un protest puternic; în același timp, Papa Leon I cel Mare invoca în general drepturile Bisericilor Apostolice. Vezi St. Leo the Great, *Letters, A New Translation* (transl. Brother E. Hunt), ( NY: Fathers of the Church Inc. 1957), Epistle 106, pp. 182 - 188. [NT]

129. Toți episcopii erau considerați ca succesori ai Apostolilor dar Papa Leon I cel Mare a creat o categorie separată a celor care au moștenit tronurile de la Apostoli. Vezi: *Ibid.*, Epistle 104.



130. Eusebius și Theodore din Mopsuetia au citit epistolele lui Ciprian. La Conciliul de la Efes au fost citite probe preluate de la el. După Ciprian, Ambrozie era foarte estimat în Răsărit iar Augustin avea și el o anumită autoritate.

131. Despre autoritatea Papei în secolul al IV-lea, vezi: J. Moorhead, *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*, (NY: Routledge, 2015); G. Demacopoulos, *The Invention of Peter; Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013); K. Sessa, *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Cl. Sotinel, *Church and Society in Late Antique Society and Beyond*, (NY: Routledge, 2016) [NT]

132. Averil Cameron, *The Later Roman Empire 284 - 430*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); Warwick Ball, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, (London & NY: Routledge, 2000) [NT]

133. Vezi bibliografia modernă: D. E. Trout, Damascus and the Invention of Early Christian Rome, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 33 (2003), pp. 517 - 536; H.H.Howorth, The Decretal of Damasus, *Journal of Theological Studies*, v. 14 (1913), pp. 321 - 327. [NT]

134. Pentru bibliografia modernă a acestor subiecte în contextul istoric mai extins, vezi: J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, (NY: Routledge, 2014); W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study on the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, (NY: Routledge 2010);

D. Jasperr & H. Fuhrman, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2001); A.E.Siecienki, *The Papacy and the Orthodox Sources and History of a Debate*, (NY: Oxford University Press, 2017) [NT]

135. În Orient, prestigiul Episcopului de la Roma a fost în creștere de la începutul secolului IV până la mijlocul secolului V și a rămas la apogeul său aproape e perioada lui Iustinian. Episcopul de la Roma și-a pierdut importanță practică. Apoi, cu excepția evenimentelor din jurul anului 680 AD, și decadele următoare, Papalitatea a intrat treptat în declin, cu toate că niciodată nu a fost cu totul distrusă. În acest moment, Papalitatea era considerată drept schismatică. Fără îndoială, în vremurile care au urmat, a existat o tendință de a se opune Papalității prin promovarea Tronului de la Ierusalim dar nu putea fi câștigată încrederea în pretențiile ultimei instanțe cu privire la primat. Pentru critica grecilor despre Papalitate, vezi: J. Richards, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages*, (NY: Routledge, 2014); A. Larson & K. Sisson, *A Companion to Medieval Papacy*, (Leiden: Brill, 2016); J. Muldoon, *Empire and Order. The Concept of Empire 800 - 1800*, (London: Palgrave MacMillan, 1999); M.L.Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400 - 1400*, (Yale: Yale University Press, 1997); A.J.Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias AD 590 - 752*, (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007) [NT]

136. Argumentul autorului este că pentru Biserica din Răsărit, Papalitatea a dispărut practic dar a continuat să existe din punct de vedere abstract. Având în vedere că aici este vorba despre un subiect foarte complicat și de foarte mari dimensiuni, menționăm aici numai lucrări moderne enciclopedice și cronologice. Vezi: K. Parry, *The Blackwell Companion to Western Christianity*, (Oxford: Blackwell, 2007); G. Finlay, *History of Byzantine Empire 716 - 1057*, (London: Blackwood, 1853); T. Venning (ed.), *A Chronology of the Byzantine Empire*, (NY: Palgrave MacMillan, 2006). [NT]

137. Vezi: *The Seven Books of Augustin Against the Donatists* II, 4, 5 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1887, 2004), v. 4, p. 427: "Cum a putut această chestiune, învăluită într-un nor atât de mare de dispută să fie prezentată Conciliului pentru a decide în acest caz?" [NT] Prin urmare, numai o chestiune pe deplin elaborată pentru o decizie putea fi prezentată Conciliului, care putea decide în acest caz.

138. Despre consubstanțialitate în bibliografia modernă, vezi: J. Pohle, *Christology: A Dogmatic Treatise on Incarnation* (adapted and edited by Arthur Preuss), (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2007), 5th edition; H. Denzinger S.J., *Enchiridion Symbolorum* (St. Louis: Herder, 1957); John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, *CrossCurrents* v. 2, (1912), pp. 69 - 87; B. Lonehan & C. O'Donovan, *The Way to Nicea: The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, (London: Darton, Longman & Todd, 1976); Francis X. Murphy, The Dogmatic Definition at Chalcedon, *Theological Studies* v. 12 (1951), pp. 505 - 519; Sergei Bulgakov, *The Wisdom of God. An outline of Sophiology*, (Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1993; Vl. Losski, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, (Cambridge: Lutterworth Press, 1991); D.G. Butner, Probing the Exegetical Foundations of Consubstantiality: Worship, Meditorial Figures and the Homoousian, *Modern Theology* v. 37 (2021), pp. 679 - 702; Lucian Dâncă, The Incarnation of the Word of God. Between Niceism and Arianism in the Fourth Century, *Studia Universitatis Babeș Bolyai, Theologia Catholica* v. 66 (2021), pp. 79 - 102; Cr. Tiseliță, Commentaire de l'article 2 du Credo: Le Fils de la même nature que le Père ou le Fils Consubstantiel au Père? *Studia Universitatis Babeș Bolyai, Theologia Graeco - Catholica Varadiensis*, v. 62 (2017), pp. 17 - 26. [NT]

139. Vincentius Lirinensis, *For the Antiquity and Universality of the Catholic Faith Against the Novelties of All Heretics*, (London: James Parker & Co, 1899); Thomas G. Guarino, *Vincent of Lérins and the Development of Christian Doctrine*, (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic 2013) [NT]

140. În Răsărit era mai obișnuit să se afirme că autorul în cauză a eșuat cu privire la solicitarea de "precizie", adică el putea și ar fi trebuit să procedeze mai bine. Numai de rare ori a fost admis că, în perioada discutată aici, Biserica încă nu posedă "acuratețe" în domeniul dogmei. Noi trebuie să mai luăm notă aici că încă se mai efectua o distincție între Est și Vest în chestiuni de credință, în sensul strict al termenului și în chestiuni doctrinare teologice. Unitatea în chestiuni de credință era unica solicitare. "Dar, această caracteristică era obscură în sinea sa fiindcă, de fapt, chestiuni de credință au fost transformate în chestiuni teologice și cognitive. Astfel, în Orient, această distincție a devenit din ce în ce mai limitată, cu toate că niciodată nu a fost exclusă. Dacă "credința" este în sinea sa o doctrină, atunci unde se termină credința și începe doctrina ?

141. Augustin l-a scuzat pe Ciprian și a stabilit regula generală conform căreia cât timp nu au fost luate decizii inechivoce în această chestiune, legătura unitară trebuie să fie menținută între episcopii aflați în conflict. Vezi: *The Seven Books of Augustin Against the Donatists* II, 4, 5 in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1887, 2004), v. 4, p. 427.

Astfel, Augustin a admis că tradiția ecleziastică nu rezolvă în orice moment toate chestiunile din Biserică. În continuarea acestei note de subsol, autorul prezintă un rezumat al tezelor lui Vincentius Lirinensis, *op. cit.*

(vezi nota 139) care susține că Episcopii separați de Conciliu nu au nici un rol. Eventual, ceea mai importantă teză din expunerea lui Vincentius este că tradiția nu este bazată pe ierarhie iar seniorii din antichitate sunt cei care formează Curtea de

Apel. Despre anumite lucrări esențiale despre tradiția creștină, vezi: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, v. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100 - 600)*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1971) (cf. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei.*, v. 1 *Nașterea tradiției universale (100 - 600)*, (București: Polirom, 2004) (traducere Silvia Palade); G. O'Collins, SJ, *Tradition: Understanding Christian Tradition*, (Oxford: Oxford University Press, 2018); Steven Fanning, *Mystics of the Christian Tradition*, (London: Routledge, 2001) [NT]

142. Biserica din Răsărit nu a ajuns niciodată la o teorie definită despre esența și caracteristicile Bisericii.

Cf., de exemplu, Ph. Schaff, *History of the Christian Church*, (NY: Scribner's Sons 1928), 6 v. precum și multe ediții din secolele XIX - XX. [NT]

143. Începând din secolul al III-lea, clauza "Sfânta Biserică Catolică" a fost probabil valabilă pentru majoritatea bisericilor din provinciile răsăritene.

144. Cyril, Lecture XVIII, On The Works and in One Holy Catholic Church and in the Resurrection of the Flesh and the Life Everlasting in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004), v. 7, ch. 22 - 27 pp. 139 - 141 ff. [NT]

145. Pentru doctrinele ecleziastice din Occident, vezi în continuare. În contradicție cu ceea ce mulți presupun, în teorie, doctrinele ecleziastice din Occident nu sunt foarte diferite în comparație cu doctrinele ecleziastice din Orient.

146. Grecii au vorbit adeseori despre "statul" sau "orașul" (cetatea) lui Dumnezeu. Origen a folosit deja acest termen, care este obișnuit la Eusebius. Pe de altă parte, combinația rafinată "Hristos și Biserica (mireasa)" sau "Biserica drept trupul lui Hristos" a fost de foarte devreme redusă la nivelul unei viziuni omiletice sau retorice. Această expresie a fost retrasă pe fundal sau a fost depășită de fraza "Hristos și sufletul individual". La un moment ulterior, expresia "Hristos, căpetenia Bisericii" a fost adeseori afirmată împotriva latinilor dar nu era prea efectivă. Dat fiind că grecii acceptau că Biserica este o entitate vizibilă în sensul comun al termenului, teza lor că Biserica vizibilă avea numai o căpetenie invizibilă s-a lovit de dificultăți. Origen a fost atacat încă din jurul anului 300 AD fiindcă a explicat subiectul despre Adam și Eva drept o referință la Hristos și la Biserică (Vezi: Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* III.7 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 81 - 82). Tychonius a repetat acest lucru.

147. Există numeroase exemple despre afirmațiile catehice și omiletice iar cele mai influente provin de la Ioan Gură de Aur (Chrysostom).

148. Pentru bibliografia modernă despre Ioan Damaschinul, vezi: J. Zachhuber, *Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, (Oxford: Oxford University Press, 2020); V. Kontouma, *John of Damascus. New Studies of his Life and Work*, (NY: Routledge, 2016). [NT]

149. Adeseori, Chiril din Alexandria face legătura între Biserică, incarnare și Euharist. Totuși, nici el nu a depășit punctul de vedere omiletic și edificator.

150. În orice caz, adevărul religios într-adevăr a cuprins întreaga filozofie. Anastasius Sinaiticus a afirmat: "Ortodoxia este examinarea adevărată și corectă a lui Dumnezeu și a lucrurilor create. Am văzut adevărul despre tot și (mi-am format) părerea mea despre lucruri așa cum sunt." În J.P. Migne (ed.), *Patrologia Cursus Completus series graeca prior S. Anastasius Sinaita, Anastasii Alii Quator, Antiochus Monachus*, (Paris: Migne, 1865), v. 89, pp. 76 - 77 [NT]

151. N. Damalas a prezentat un rezumat foarte bogat al vechii concepții patristice în lucrarea sa *Credința Ortodoxă* (1877) p. 3: "Dar această credință în unica Biserică sfântă, catolică și apostolică este convingerea că ea este purtătoarea harului divin, fapt indicat prin două modalități: în primul rând fiindcă este învățătoarea infalibilă a adevărului creștin și, în al doilea rând, fiindcă este ispravnicul adevărat al tainelor."

152. Biserica era conștientă că este "apostolică" și se denumea astfel. Eventual, nu este numai o întâmplare că acest adjectiv a devenit un stereotip în simboluri, și alte manifeste oficiale. Vezi: M. Ferber, *A Dictionary of Literary Symbols*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); M.P.Gallagher S.J., *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*, (NY: Paulist Press, 2003) [NT]

153. Vezi, de exemplu, scrierile lui Elias din Nisibis (975 - 1046). [NT]

### **Partea a III-a**

#### **A.Presupunerile doctrinei despre mântuire sau teologia naturală**

"Teologia naturală" nu a trecut prin nici o dezvoltare inclusivă în cadrul Bisericii Elene, dar dezvăluie diferențe în funcție de prevalența aristotelismului sau a neoplatonismului. Prin *teologia naturală* noi trebuie să înțelegem complexul de concepții care, conform opiniilor din aceea perioadă, formau conținutul spiritului uman, de la sine evident și cert. Totuși, aceste concepții s-au format, de fapt, în mod istoric și corespundeau cu gradul de cultură la care a ajuns antichitatea, mai ales prin activitatea filozofilor eleni. Cu privire la aceste două concepții, noi putem stabili aproximativ două categorii: doctrinele despre Dumnezeu și doctrinele despre ființa umană. Totuși, unele schimbări s-au produs și datorită influenței crescute exercitate asupra acestor concepții de cuvintele din Biblie, percepute în mod literal. Cu toate acestea, caracteristicile fundamentale au rămas în vigoare dar au fost înlocuite și confuzionate de materialul străin în perioada dintre Origen și Ioan Damaschinul.

## Capitolul IV

### **Presupunerea și concepțiile despre Dumnezeu creatorul drept dăruitorul Mântuirii**

#### § 1 Doctrina despre Dumnezeu și metoda sa

Principalele caracteristici ale doctrinei despre Dumnezeu erau cele obișnuite din teologia apologetilor, așa cum au fost parțial stabilite și parțial împlinite de lupta cu gnosticismul. Speculațiile despre Divinitate ca Trinitate au modificat numai puțin doctrina generală despre Dumnezeu (totuși, vezi încercările lui Augustin în *De Trinitate*), fiindcă unitatea, simplitatea, indivizibilitatea și capacitatea permanentă de neschimbare erau conservate în același timp în modul cel mai definit. Cu alte cuvinte, numai Tatăl era aproape întotdeauna considerat ca "rădăcina divinității", atunci când Divinitatea, în esența sa existențială, era descrisă în comparație cu lumea. Cauza ultimativă a acestui lucru era că teologia se baza pe o inteligență generală pentru doctrina sa generală despre Dumnezeu și, prin urmare, avea recurs la religia naturală și la teologie, adică la rezultatele filozofiei grecești. Într-adevăr, mulți dintre Părinții Bisericii (vezi, în special, Athanasius, *De Incarnatio*) au acceptat că oamenii pot cunoaște divinitatea din creație numai în mod vag, dacă într-adevăr puteau face acest lucru. De asemenea, mulți dintre Părinții Bisericii au acceptat că manifestarea lui Dumnezeu numai în Hristos făcea posibilă recunoașterea esenței lui Dumnezeu ca Domnul lumii cel neseplat, spiritual și bun. Dar, de fapt, aceasta era o chestiune despre cunoașterea lui Dumnezeu cel Bun și Spiritual, Creatorul. Alți Părinți ai Bisericii, mai ales cei influențați de Aristotel, au declarat că știința lui Dumnezeu, în deplina

sa extindere, este înnăscută (vezi Arnobius) sau că această știință trebuie să fie verificată permanent prin observarea naturii. Aici nu este creată nici o diferență prin faptul că unii Părinți ai Bisericii au descris existența lui Dumnezeu și a esenței Sale deosebite ca demonstrabilă, spre deosebire de alții care nu erau capabili să arate demonstrabilitatea. Cei din ultima categorie respingeau numai dovada, pe măsura în care Dumnezeu nu putea fi descoperit prin mijloace deductive dintr-un element anterior (*prius*). Probele psihologice, cosmologice (1), teologice naturale nu erau disprețuite de ei atunci când întâlneau ateismul, politeismul, manicheismul și alte elemente asemănătoare. Noi descoperim încă la Augustin sugestiile unei probe ontologice. (2) Într-adevăr, toate aceste elemente au fost plasate sub dominația clauzei conform căreia întreaga cunoaștere a lui Dumnezeu trebuie să fie considerată din nou ca provenientă de la Dumnezeu în sine, că această revelație a devenit obscură pe măsura în care omul s-a înstrăinat de Dumnezeu iar revelația Sfintei Scripturi a făcut ca totul să fie clar și cert.

În continuare, a fost formulată teza că Dumnezeu, ca ființă infinită, nu poate fi cunoscut fiindcă esența sa nu poate fi descrisă prin nici o afirmație. Această esență inscrutabilă, pe măsura în care era reprezentată prin afirmația că "orice ar fi creatura, Dumnezeu nu este acest lucru", era considerată ca adevărată și valoroasă. (3) Revelația prin Logos a depășit această limită numai prin stabilirea unei cunoașteri a Spiritului infinit, a esenței sale inexprimabile și a făcut posibilă percepția prin ceea ce îi este asemănător. (4) În orice caz, Părinții Bisericii care au fost influențați de neoplatonism au presupus în continuare că ascetul contemplator, aflat pe calea deificării, putea beneficia de o viziune directă a lui Dumnezeu în deplina sa splendoare. Dionisie Areopagitul a combinat această concepție cu teoria scolastică despre capacitatea lui Dumnezeu de a fi cunoscut prin negare, eminență și cauzalitate. (5)

## § 2 Doctrina despre natura (esența) și atributele lui Dumnezeu

Ființa lui Dumnezeu este substanța imortală. După cum reiese din metoda pentru cunoașterea lui Dumnezeu, Ființa lui Dumnezeu este definită prin afirmația că Dumnezeu nu are început sau sfârșit și este etern. Dumnezeu este Spiritul și cauza primară supremă. Dovezile despre existența divină demonstrează acest lucru. Divinitatea este realitatea existentă, esența comprimată; divinitatea nu este mundană ci supramundană. Divinitatea stăpânește lumea, este ființa unică, indivizibilă, eternă, bună în mod sublim, imperisabilă, neschimbabilă și deține adevărata existență. În sensul strict, adevărata existență aparține numai lui Dumnezeu. Fiind influențați de aristotelism, Părinții Bisericii au accentuat specific forța spirituală care a determinat scopurile și cauzalitatea divinității. Dumnezeu este realitatea inteligibilă și rațiunea infinită. Pe măsura în care se afirmă despre Dumnezeu că este bun, acest predicat afirmă că totul este suficient în sine, posedă în sine binecuvântarea și, prin urmare, nu posedă nici o invidie. Bunătatea divinității a fost stabilită prin revelația lui Dumnezeu în geneză: fiind milos, Dumnezeu a dorit ca toate creaturile sale să împartă binecuvântarea sa și a îndeplinit intenția sa în toate circumstanțele.

Augustin a depășit această concepție firească despre bunătatea lui Dumnezeu. Prin noțiunea de divinitate ca *summum bonum*, Augustin a înțeles puterea iubirii care pune stăpânire pe om și îl duce de la elementul lumesc și de la egoism la pace

și fericire. Dar, chiar și la Augustin, această idee este îndeaproape legată de viziunea naturală.

Atunci când tratau caracteristicile divine, Părinții Bisericii aspirau să evite ideea despre o pluralitate în Dumnezeu sau concepții despre orice element ocazional. Ființa absolută, perfectă și omogenă avea numai în gândirea umană caracteristici care i-au fost atribuite drept diversele sale reprezentări în legătură cu absolutul. Elevarea dincolo de timp și spațiu a prezentat eternitate și omniprezență. Atributul omniprezenței era sursa omniscienței și a omnipotenței. Părinții Bisericii au limitat omnipotența prin două idei: omnipotența era limitată prin bunăvoința lui Dumnezeu și a lăsat loc libertății umane. (6) Teza lui Origen despre limitarea omniscienței nu a avut adepți în vremurile ulterioare.

Toate calitățile etice imaginabile au fost deduse din perfecțiunea lui Dumnezeu. (7) Totuși, aceste calități etice nu au ajuns la semnificația care li se cuvenea fiindcă ideea abstractă că Dumnezeu este răsplătitor, adică este cel care îl răsplătește pe cel bun și îl pedepsește pe cel păcătos, în ciuda întregii filozofii neoplatonice, era fundamentul tuturor concepțiilor despre Dumnezeu, în cazul în care etica era luată în considerație. Această opinie era considerată ca "naturală" dar a devenit indiferentă față de ideea că oamenii, drept creaturi ale lui Dumnezeu, erau destinați să formeze o uniune internă și viața lor era destinată unui scop determinat. Cu alte cuvinte, această idee pune în pericol viziunea religioasă a creștinismului, acorda omului independența în prezența lui Dumnezeu și a destrămat umanitatea într-o masă de indivizi fără nici o legătură între ei. Această opinie provenea din iudaism și din lumea antică: divinitățile erau *justificate* fiindcă ele răsplătesc și pedepsesc, aceste fapte fiind concepute în mod coordonat. Mai mult de atât, această viziune a fost inclusă în orizontul restrâns al cetățenilor din comunitățile antice. (8) Cu toate că nu putea fi exclusă din creștinism, această viziune solicita să fie supusă față de o idee mai elevată. În consecință, nu lipseau la unii din Părinții Bisericii tendințe semnificative de a corecta sistemul prevalat de gândire. Origen a încercat deja să considere justiția lui Dumnezeu a o formă a disciplinei sale iubitoare. Concepția despre legătura permanentă dintre suferință și justiția penală avea ceva în comun cu această tentativă. Lupta continuă cu dualismul - manicheismul - a creat permanent necesitatea de a demonstra că puterea, bunătatea și justiția erau îmbinate în Divinitate. (9) Dar, aproape la toți Părinții Bisericii, bunătatea și dreptatea erau separate. Noi putem constata că motivul acestei situații era că până la Augustin nu a fost făcut un efort serios pentru a înțelege bunătatea lui Dumnezeu drept o sancțiune morală. Acest eșec a fost provocat de metoda caracteristică de a obține cunoștințe despre Dumnezeu din noțiunea elementului finit, prin modalități de sublimare. În acest moment cât se poate de important, teoria despre Dumnezeu a fost asediată cu incertitudine sau, mai bine zis, cu inconsistențe. Dumnezeu era considerat simultan Ființa impasibilă și Judecătorul solicitator de acțiuni. (10) Această ultimă concepție includea coordonarea între bunătate și dreptate precum și superioritatea bunătății asupra justiției. Cei din Alexandria l-au urmat pe Philo (11) și s-au legat de elementul expedient de a-l reprezenta pe Dumnezeu ca absolut binevoitor iar Logos-ul ca cel "drept". Totuși, acest lucru confirma disperarea de a rezolva problema, arătând din nou foarte clar că oamenii nu pot gândi fără afecțiune umană cu privire la justiția penală, unde Logos-ul avea ceea mai mare capacitate. Acest lucru este interesant ca replică pentru ideea contradictorie adoptată în vremuri ulterioare. (12) Chiar și aici, noi observăm din ce cauză doctrina despre mântuire nu putea deveni unul din fundamentele din Biserica străveche. Dacă

urma să fie justificată forma deosebită de realizare a mântuirii și necesitatea sa intrinsecă urma să fie demonstrată, atunci speculația trebuia să existe și să fie fondată pe credința că scopul salvator al lui Dumnezeu transcende ideea despre răsplată și era sacru din punct de vedere moral. Acest lucru nu este în discuție unde sunt implicați Părinții Bisericii. (13)

### § 3 Cosmologia

Părinții Bisericii au tratat problemele cosmologice și problemele antropologice aliate cu întregul aparat al filozofiei contemporane. Formal, Părinții Bisericii au folosit *Geneza* 1 - 3 drept textul lor. Astfel, Părinții Bisericii și-au satisfăcut implorarea pentru o concepție rațională despre lume. Prin urmare, sistemele sunt foarte diferite în detalii dar, pe total, ele existau în vecinătate și demonstau că diferențele presupuneau un anumit grad de acord, suficient pentru solidaritatea structurii doctrinale.

Aceste diferențe erau cât se poate de ne semnificative în cosmologia propriu zisă. Scopul stabilit de teologii din secolul al IV-lea era crearea unei armonii suplimentare între solicitările provenite de la regula credinței, de a adapta mai mult cosmologia lui Origen cu descrierile din *Geneza* I precum și de a înfrânge cosmologia manicheistă. După ultimele decenii din secolul al IV-lea, dezvoltarea lentă a fost accelerată de către opoziția violentă față de cosmologia lui Origen. Opinia Bisericii dinaintea lui Origen a fost esențial restaurată drept o teorie științifică. (14) Totuși, concepția despre o lume superioară a spiritelor, legată de lumea prezentă ca ideal și prototip, a continuat să existe și să umbrească lumea actuală. (15) Pe de altă parte, conflictele trinitare au dus la stabilirea unei diferențe precise între creație, facere, naștere și emanare. Astfel, în acest moment, noțiunea de creație a fost accentuată pentru prima oară. Dar ideile neoplatonice despre originea lumii au continuat să existe până după începutul secolului al V-lea, chiar și la anumiți episcopi. În același timp, concepția manicheană despre lume s-a răspândit tainic și, până în mijlocul secolului V, și-a găsit aderenți chiar și în cadrul clerului. Se poate considera că următoarea afirmație conține esența Părinților Ortodocși din secolul V. Simultan, următoarea afirmație poate fi considerată ca prezumpția care a acordat perspectiva pentru toate afirmațiile lor ulterioare. Astfel, se poate spune că, din eternitate, Dumnezeu a purtat în propriul său Spirit ideea despre lume. Prin libera sa decizie, pentru a dovedi bunătatea sa, Dumnezeu a creat Logosul, care cuprindea toate ideile, toată această lume, care a pornit de la inexistență în primele sale șase zile și va avea un sfârșit, conform modelului creat de Dumnezeu pentru lumea superioară.

Apelul la justificarea providenței divine și la crearea teodiceelor a fost făcut de manicheism și fatalism, pe de o parte și, pe de altă parte, de marile catastrofe politice și calamități. Învățarea era că Dumnezeu a rămas aproape de creatura sa, pe care o conserva și o domnea. Cu toate acestea, ființele raționale erau considerate după totalitatea lor numerică ca obiecte specifice ale providenței divine. Providența mai era apărută în contradicție cu forma vagă și instabilă mărturisită de filozofii monoteiști din perioadele precedente și din prezent. În principiu, a fost recunoscut că providența era o forță protectoare și pentru creatura individuală. Totuși, teologii creștini nu au ajuns la o certitudine deplină cu privire la această chestiune. Se accepta că providența este peste libertatea umană atunci când se susținea că libertatea și răul nu proveneau din providență și nu



puteau stingheri intențiile divine. Dar, credința în providență nu era absolut legată de mântuirea provenită de la Hristos sau din Biserică fiindcă aceasta era considerată o presupunere evidentă în sine și un ingredient al teologiei naturale. Prin urmare, această concepție era destituită de orice obiect în sensul strict al termenului. Incertitudinea lumii antice cu privire la extinderea și metoda providenței și-a păstrat influența. Reflecțiile empirice despre lipsa de obiectivitate a unor instituții sau a unor verminale nu puteau fi înfrânte de o viziune care avea chiar ea un fundament naturalist. Cu toate acestea, pe măsura în care cunoașterea certă și adevărată a lui Dumnezeu era numai derivată din religia creștină a mai fost recunoscută că credința în providență a devenit certă prin Hristos iar creștinii erau supuși față de providența deosebită a lui Dumnezeu. (17) Problema teodiceei a fost rezolvată prin următoarele modalități: 1) prin demonstrarea faptului că libertatea creaturii este potrivită și bună dar, totuși, răutatea și imoralitatea erau combinate în mod necesar cu acest element; 2) prin negarea oricărei realități în sensul elevat despre răutate, care era separată de Dumnezeu, principiul întregii existențe (18); 3) prin apărarea pedepsirii răului sau a nelegiuirii, ca modalități potrivite de purificare; 4) prin reprezentarea suferințelor temporale ca indiferente pentru suflet. Unii Părinți ai Bisericii mai vechi, cum ar fi, de exemplu, Lactantius, au mai accentuat și nevoia de păcătoșenie în interesul moralismului: fără virtute, moralitatea ar fi imposibilă. (19) Astfel de opinii au încetat să existe după lupta cu maniheismul.

Cu privire la spiritele cerești care aparțineau de lumea superioară și formau lumea superioară, Părinții Bisericii recunoscuți erau convinși că: 1) spiritele au fost create de Dumnezeu (vezi: Conciliul de la Niceea din 325 AD în Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *The Seven Ecumenical Councils in Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1900, 2004), v. 14, p. 3 ff. [NT]; 2) spiritele erau înzestrate cu libertate dar nu aveau corpuri materiale; 3) spiritele au trecut printr-o criză după care o parte a rămas devotată față de bine iar o altă parte s-a revoltat; 4) spiritele cele bune erau instrumente ale domniei divine asupra lumii, activitatea lor fiind utilă și benefică pentru oameni, chiar și atunci când ei intrau în sistemul sacramental prin care grația era împărțită; 5) realitatea păcătoșeniei în lume urma să fie atribuită spiritelor rele și mai ales căpeteniei lor, diavolul; spiritele nocive exercitau o putere aproape nelimitată pe pământ dar nu puteau să silească omul ci numai să-l inducă în păcat. Spiritele rele puteau fi înspăimântate și alungate fără eșec de numele lui Hristos, de simbolul crucii și de jurămintele. (20) Cu privire la relația dintre îngerii cei buni și oameni, în situația oamenilor din acel moment, a fost accentuat și invocat sistematic că omul, după ce a fost creat pentru a fi perfect, urma să fie cel puțin egal cu ei. Opinia precedentă a creat un gen de ritual angelic care totuși nu era un adevărat ingredient al religiei în perioadele precedente. Sinodul din Laodicea din jurul anului 360 AD a declarat în canonul 35 că aceasta este idolatrie. (21) Această declarație a fost menținută sub control de ideea că faptele lui Hristos aveau și o semnificație tainică pentru lumea superioară. Dar, lăcomiile politeiste ale omului influențau permanent ideile religioase. După cum divinitatea era din ce în ce mai mult îndepărtată de la creștinii obișnuiți prin speculație, a apărut o slujire a îngerilor, alături de idei despre intercesiunea îngerilor. (22) Din punct de vedere eclesiastic, aceste chestiuni au fost rezolvate la al VII-lea Conciliu Ecumenic din anul 787 AD, atunci când a fost stabilită adorația spre deosebire de slujbă (ritual). (23) Chiar și Papa Grigore I a plasat slujba îngerilor în stadiul pre-creștin al religiei. Temele doctrinare grupate mai sus au devenit fundamentul unui mare grup de concepții foarte diferite care s-au dezvoltat

în contradicție cu doctrina lui Origen, sau sub influența sa, sau în mod dependent de Exegeză (vezi, în special, Geneza I) sau, în cele din urmă, ca rezultat al reminiscentelor din folclorul și filozofia elenă. Oamenii speculau despre data și metoda de creație a îngerilor, despre spiritualitatea și corporalitatea lor mai elevată, despre funcțiile lor ca îngeri păzitori și genii sau despre decăderea îngerilor viciați (24), ordinele și diviziunile îngerilor și multe alte chestiuni. În acest context, doctrina lui Origen a culminat în restaurarea spiritelor revoltate dar, în cele din urmă, a fost explicit destituită. Pe de altă parte, concepțiile neoplatonice despre spirite și ordinele lor sau despre idee gnostică a aeonilor ca interpretatori ai elementului divin erau tot mai mult justificate în doctrina eclesiastică despre îngeri și au fost combinate cu sistemul mistic de iluminare a lumii și cu comunicarea divinității cu elementele sale ale creației. Era o idee foarte veche (vezi: *Epistola lui Pavel către evrei*) că, în ceruri, Hristos era Marele Preot și căpetenia credincioșilor în prezența lui Dumnezeu. Clement din Alexandria a elaborat deja această concepție după modelul lui Filon din Alexandria:

1) Hristos, în colaborare cu forțele îngerești care îi erau supuse, a transmis ființelor umane energiile din sfera celestă; 2) Hristos s-a sacrificat pentru ființele umane în fața Tatălui ca sacrificiu fără foc; 3) Sfântul Spirit, împreună cu îngerii, menținea tot timpul contactul dintre Biserica celestă și Biserica terestră. Pe scurt, ideea despre o ierarhie treptată în ceruri, cu sacrificii cerești, medieri, etc. se afla la limitele speculației celor din Alexandria. Aceste idei sunt mai maturizate la Origen. Sacrificiul lui Hristos era aplicat și la cei din ceruri iar lumea superioară armonizată a contribuit la mântuirea lumii inferioare. Aceste idei au fost confirmate de filozofia neoplatonică despre religie. Pe de altă parte, Ignatius a conceput entitatea guvernatoare a Bisericii pământești drept o ierarhie reprezentativă a ordinii celeste și a pus în acțiune această ordine cerească. Ideile despre Fiul, Sfântul Spirit și îngeri, pe de o parte și preoțimea pământească, pe de altă parte, trebuiau numai să fie îmbinate iar astfel s-a ajuns la o nouă etapă în teozofia eclesiastică. (25)

În ultimă instanță, această întreagă concepție era numai o modestă expresie a unei idei conform căreia planul creației în sinea sa, care se extindea de la divinitate până la om, includea modalități de mântuire. Dat fiind că înstrăinarea față de Dumnezeu era rezultatul existenței creaturilor gradate, restaurarea față de Dumnezeu era și ea treptată. Această concepție se afla într-o contradicție gravă cu concepția Vechiului Testament și a creștinismului. În principiu, această concepție nu era compatibilă cu creația și nici cu mântuirea istorică desfășurată în favoarea întregii lumi. Această concepție era gnostică și neoplatonică, adică păgână. Această caracteristică a fost camuflată prin reținerea creației pe măsura în care cuvintele permiteau înlocuirea cu denumiri biblice pentru aeonii lui Isus Hristos, a Sfântului Spirit și a forțelor îngerești. În continuare, au fost înlocuite astfel sacramentele, sacrificiile și preoții, a căror existență și activitate proveneau de la faptele lui Hristos.

În ultimă instanță, sursa acestei întregi concepții se află în evaluarea Logos-ului ca identic cu Fiul lui Dumnezeu și conceput ca sursa și lăcașul tuturor ideilor din care lumea a provenit. Nici Atanasie nu a fost în poziția de a corecta această viziune. Prin urmare, nici Părinții Bisericii, care aveau o viziune cât se poate de clară, nu se puteau opune speculațiilor care deduceau mântuirea din cosmologie. Astfel, a apărut o nouă teozofie eclesiastică. A fost introdus un panteism fantastic, creat de teozofia barbară de la sfârșitul epocii antice. Acest panteism barbar era într-o armonie excelentă cu barbarismul religios satisfăcut prin cele mai crude și

impertinente mituri și legende. Mai mult de atât, barbarismul religios înflăcăra astfel într-o nouă viață. În acest timp, exista pericolul de dispariție a lui Dumnezeu cel viu, în afară de care sufletul nu poseda nimic; de asemenea, mai exista pericolul să fie pierdută fervoarea sfinților. Alături de speculațiile fantastice și un acord cordial cu ele, mai exista și o slujire prozaică a literei. (26)

## **Capitolul V**

### **Presupunerea și concepțiile despre om ca recipientul Mântuirii**

#### **§ 1 Introducere**

Conform Părinților Bisericii, doctrinele despre situația omului și destinul său aparțineau de teologia naturală. Acest lucru provine de la faptul că, începând de la cosmologia lor, toți s-au străduit să asigure esența creștină a mântuirii sau, cu alte cuvinte, starea de perfecțiune, pornind de la situația primară a omului. În același

timp, era valabilă condiția că noi ar trebui să primim mai mult decât ne-am fi putut gândi sau ne-am fi putut aștepta. De fapt, ceea ce se aștepta și era dedus din valoarea religioasă pe care omul a adoptat-o pentru sine în decursul istoriei era numai readus la starea sa inițială. Următoarele fraze conțin tot ceea ce poate fi considerat drept incorporarea unor convingeri (credințe) comune și o presupunere comună pentru toate concepțiile din viitor care, în cadrul acestui subiect, au devenit foarte diferite, conform studiilor speculative și empirice ale Părinților Bisericii precum și conform obiectului lor de studiu din momentul respectiv. *Ființa umană creată după înfățișarea lui Dumnezeu este o ființă liberă, determinată în sine sa. Omul creat a fost înzestrat de Dumnezeu cu rațiune pentru a fi capabil să decidă ceea ce este pozitiv, cu scopul de a se bucura de imortalitate. Omul nu a avut parte de această soartă fiindcă s-a supus și continuă să se supună în fața păcatului din cauza tentației dar nu din cauză că este silit să facă acest lucru. Cu toate acestea, ființa umană nu a pierdut cu totul posibilitatea și forța unei vieți de virtute și nici capacitatea de imortalitate. Posibilitatea a fost fortificată iar imortalitatea a fost restabilită și a fost oferită de revelația creștină, venită în ajutorul rațiunii obscurate cu ajutorul cunoașterea decide între bine și rău. Strict vorbind, voința nu înseamnă nimic din punct de vedere moral.* Pe baza acestui fundament erau posibile viziuni foarte diferite. Anumite întrebări ai fost formulate: 1) care a fost înzestrarea de la începuturi și pentru care scop omul a fost destinat; 2) în dotarea omului, în ce măsură natura umană trebuia să fie invocată și care erau dimensiunile pe care le-a avut darul grației în momentul inițial; 3) cât de departe și cât de profund se extindeau consecințele păcatului; 4) oare libertatea în sine constituia caracterul uman sau libertatea nu se potrivea cu esența omului de a fi bun; 5) chestiunea filozofică despre constituția ființei umane a fost introdusă și a primit diferite răspunsuri (dihotomice, trihotomice, extinderea și scopul elementului carnal din natura umană în relația sa cu spiritul și cu păcatul); 6) relația spiritului cu divinitatea sa sau, cu alte cuvinte, proveniența spiritului uman; 7) în cele din urmă și în primul rând, omul poseda două surse de cunoaștere: narația din *Geneza* cu o expunere realistă care părea că disprețuiește toate concepțiile spirituale dar, în orice caz, era necesar să fie respectată; secțiunea despre acest subiect din teologia lui Origen devenea, treptat, intolerabilă pentru Biserică dat totuși exprima convingerea doctă și religioasă a Părinților Bisericii, pe măsura în care această gândire era doctă. În aceste circumstanțe, au apărut în mod necesar diverse concepții și compromisuri de toate genurile. Cu greu a fost realizat undeva un oarecare progres cu privire la opiniile emise deja de Irenaeus. La Ioan Damaschinul există elemente mult mai realiste, în comparație cu Irenaeus dar, în totalitate, este emisă lucrarea sa despre dogma ortodoxă un fel de doctrină mult mai confuză, nepotrivită și mai puțin apreciată. În continuare, avem intenția de intra în detalii numai despre chestiunile esențiale.

## § 2 Antropologia

Se considera că scopul pentru care lumea a fost creată era crearea unor ființe raționale care puteau arăta imaginea lui Dumnezeu și puteau împărtăși binecuvântarea Sa. Astfel, forța liberă a propriei determinări și capacitatea imortalității aparțineau de noțiunea despre om și, în consecință, erau considerate ca inalienabile. Totuși, toți doctorii Bisericii au inclus în cadrul ideii despre libertatea înăscută concepțiile unui plan rațional și moral despre natura omului ca

entitate. Ei defineau această tendință naturală drept capacitatea de cunoaștere mai precisă a lui Dumnezeu, de urmare a lui Dumnezeu și de elevare deasupra naturii. A rămas neclar dacă acest întreg plan implica ideea că omul posedă numai libertatea în sine sau libertatea orientată spre bine. În mod cert, acest plan caracteriza omul ca ființă spirituală și, din acest motiv, ca întruchiparea lui Dumnezeu. Datorită acestor caracteristici, omul era independent de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, faptul că era o "imagine" nu stabilea direct o dependență permanentă față de Dumnezeu. Din contra, ideea că omul este imaginea lui Dumnezeu a stabilit libertatea omului față de Dumnezeu astfel că omul, fiind independent, era acum supus numai față de *legea lui Dumnezeu*, adică față de dispoziția conform căreia omul era răsplătit sau pedepsit conform comportamentului său. Legătura cu Dumnezeu a devenit permanentă pentru eternitate prin nobila creație eternă a omului, apreciat sublim și considerat un dar al grației divine în comparație cu animalele iraționale. În acest timp, între Părinții Bisericii existau diferențe reciproce. Unii dintre Părinții Bisericii, între care Atanasie și chiar Tatian, au atribuit esenței umane, în sensul cel mai strict al termenului, numai existențialitatea și senzualitatea, față de care omul este perisabil; ei au descris restul elementelor drept un dar al grației divine, inerent în natura umană. Majoritatea Părinților Bisericii au inclus în natura umană capacitatea morală, dotarea rațiunii și cunoașterea lui Dumnezeu. Ioan Damaschinul a caracterizat elementul bun drept elementul natural. (27) În cele din urmă, ceea ce a treia clasă dintre Părinții Bisericii a inclus printre calitățile naturale ale sufletului uman chiar și imortalitatea drept o caracteristică și nu numai un destin. Aceste diferențe nu sunt deosebit de importante pentru dogmatică fiindcă, în ultimă instanță, toate considerau că natura este un dar al grației, o dispoziție a naturii. Aceste diferențe proveneau parțial de la diversele concepții psihologice ale Părinților Bisericii și, parțial, de la punctul de vedere de la care ei porneau în cercetarea chestiunilor. La fel ca Atanasie, ei puteau începe de la doctrina despre mântuire sau puteau fi dependenți de considerente morale sau empirice și filozofice. În psihologie, unicul punct stabilit era că forma fundamentală a naturii umane avea două aspecte: spiritual și corporal. Această concepție a existat chiar și unde sufletul era prezentat drept corporal sau numai "pe cât posibil de incorporeal". În orice caz, foarte mulți dintre Părinții Bisericii greci au urmat în orice moment opiniile lui Platon și Origen, conform cărora omul este alcătuit din spirit, trup și suflet, sufletul fiind cel care unește spiritul și trupul. Această concepție a existat chiar și unde sufletul era prezentat drept ceva corporal sau "cât este posibil de incorporeal". Îndeplinită consecvent, această opinie i-a readus pe Părinții Bisericii la concepția lui Origen (Philo), conform căreia: 1) numai spiritul din om constituia adevărata sa natură; spiritul avea propria sa istorie, chiar și ceea ce pretemporală; 3) în sine sa, spiritul aparținea de sfera supranaturală și divină iar trupul era numai o temniță care trebuia să fie despuiață înainte ca spiritul să-și poată prezenta adevărata sa ființă. Pentru a evita aceste consecințe, discreditate deja în controversele dintre neoplatonism și manicheism, au fost adoptate diverse metode. Printre acestea era inclusă și metoda menționată mai sus conform căreia numai spiritul era un "dar suplimentar" (*dorum superadditum*), un principiu religios care putea fi găsit numai la cei pioși. Dar acest expedient a fost ales numai de rare ori; această problemă atât de importantă și crucială a fost mai curând înăbușită într-o sută de chestiuni de amănunt, denaturată sau citită în contextul *Genezei*. Restricția crescentă a metodei alegorice și interpretarea spiritualizată pentru *Geneza* 1 i-a purtat pe Părinții Bisericii, *nolens-volens*, la opinii îndepărtate față de gândirea lor doctă

despre religie. În acest context, singurul fragment care sprijinea, în aparență, concepțiile spiritualiste, dovedea prea mult și, în consecință, era necesar să nu fie tulburat. (28) Ideea lui Origen că trupul este o temniță a spiritului a fost confruntată cu ideea la fel de veche după care omul era mai curând un microcosmos care a primit elemente din cele două lume create: lumea superioară și lumea inferioară. (29) Această concepție, singura care conținea o teorie coerentă egală ca valoare cu teoria lui Origen, a rămas numai o teorie fiindcă etica paralelă sau idealul său etic nu erau sprijinite de scopurile finale ale teologiei dominante. Atunci când chestiunile antropologice sau narațiunea biblică nu erau luate în considerație în mod direct, devine evident că vechea antiteză platonicească despre spirit și trup era considerată de Părinții Bisericii ca antiteza dintre ceea ce era prețios și ceea ce urma să fie mortificat; elementul pământesc și creatural din om era considerat o barieră stânjenitoare care trebuia să fie depășită.

## **Supliment**

Diversele viziuni psihologice ale Părinților Bisericii se reflectă în diversele teorii despre originea sufletelor individuale. Ceea mai veche dintre aceste teorii a fost teoria traduciană a lui Tertullian, care a fost reprezentată de un număr de greci: Grigore de Nyssa, Anastasius Sinaiticus. Conform acestei teorii, sufletul a fost născut odată cu trupul. Ideea lui Origen despre preexistență era ceea mai contradictorie. Această idee a continuat să mai aibă mulți aderenți în secolul IV dar și-a pierdut valoarea până când a fost condamnată cu certitudine la Sinodul din Constantinopol din anul 553. Conform acestei doctrine, toate sufletele au fost create de o singură dată de Dumnezeu, împreună cu lumea superioară și, treptat, a coborât în lumea inferioară și în trupurile Sale. Viziunea interimară, un expedient de nedumerire, a fost un element de creație care, treptat, a câștigat teritoriu în decursul secolului IV și poate fi calificat drept cel mai extins, cel puțin în Apus, de la începutul secolului al V-lea. Conform acestei doctrine, Dumnezeu a creat întotdeauna suflete și le-a implantat în embrioni. Orientul s-a mulțumit să nege teoria lui Origen. Augustin, cel mai mare teolog din Apus, nu a putut ajunge la nici o opinie permanentă despre originea sufletului.

În continuare, opiniile Părinților Bisericii apar în diversele concepții despre oglindirea imaginii lui Dumnezeu în ființa umană. Era necesară armonizarea dintre speculația religioasă, care nu a lipsit niciodată și speculația morală. Cu excepția teologilor care descopereau într-un fel sau altul oglindirea lui Dumnezeu chiar și în întruparea omenească, aproape toți teologii erau convinși că imaginea lui Dumnezeu este formată din rațiune și libertate. Totuși nu era posibil ca ei să rămână perfect satisfăcuți fiindcă ființa umană mai era capabilă să se desprindă de Dumnezeu iar astfel oamenii puteau să devină neasemănători cu Dumnezeu și puteau să moară. Pe de altă parte, teologii aveau certitudinea că bunătatea și puritatea morală niciodată nu puteau fi înnăscute. Pentru a realiza această problemă, au fost adoptate diverse metode. Unii au renunțat la premiza că posesia imaginii divine este inalienabilă și au susținut că imaginea divină, sălășluitoare în spiritul dăruit, putea fi pierdută prin senzualitatea păcătoasă. Astfel, spiritul revenea la Dumnezeu iar ființa umană decădea din nou la nivelul animalelor. Această soluție părea a fi insuficientă fiindcă, totuși, era necesar să fie păstrată

libertatea care mai exista în toate împrejurările de a alege elementul pozitiv, divinitatea. Prin urmare, această teorie nu putea fi considerată cu adevărat serioasă. Alții au considerat posesia imaginii divine, bazată pe rațiune și libertate, se află în destinul ființei umane și este exprimată prin virtute și imortalitate. După pilda lui Origen, cel de-al treilea curent făcea diferența între "imagine" și "asemănare". În acest curent, "imaginea" era considerată a fi planul spiritual inalienabil al omului iar "asemănarea" era considerată a fi asemănarea morală cu Dumnezeu care, într-adevăr, putea fi întotdeauna câștigată prin dotările naturale. După cum reiese din acest rezumat istoric, Părinții Bisericii nu doreau să rămână satisfăcuți cu ideea că înzestrarea naturală, spirituală și inalienabilă a omului constituie imaginea divină. Cu toate acestea, ei nu au găsit mijloace pentru a depăși această situație. Concepția lor despre bunătatea morală ca produs al libertății umane îi stingherea. Ei au accentuat și au slăvit drept cauză bunătatea lui Dumnezeu Creatorul, după cum acest lucru este relevat în structura naturală a omului.

În ultimă instanță, diversele opinii ale Părinților Bisericii sunt reflectate în concepția despre faza primară. Creștinismul readuce omul la starea de perfecțiune ideală. Totuși, această situație trebuie să fi existat deja într-o oarecare formă la începuturi, fiindcă divina creație este perfectă. Geneza ne arată că, atunci când a fost creat, omul era bun și într-o stare de binecuvântare (Paradis). Pe de altă parte, omul nu putea fi perfect fiindcă perfecțiunea omului putea fi realizată numai prin libertate. Problema se rezolvă într-o contradicție deplină care poate fi descoperită clar la Irenaeus: condiția de la origini a omului trebuie să coincidă cu starea de perfecțiune dar trebuie să fi fost preliminară. Părinții Bisericii au încercat prin diverse modalități să rezolve această dificultate crucială și insolubilă în care, din nou, concepția empirică și filozofică s-a amalgamat cu concepția religioasă. Foarte mulți dintre Părinții Bisericii au încercat să delimiteze oarecum starea de binecuvântare a regatului paradisiac. De asemenea, ei au încercat să-și reformuleze calitativ concepțiile despre paradis în comparație cu ideile lor despre perfecțiunea ultimativă. În consecință, Grigorie de Nyssa a explicat că Dumnezeu în sine, observând decăderea, nu a poruncit ca starea paradisiacă să fie perfectă. Unii au trecut peste aceste inconsistențe urmându-l pe Origen iar alții au secis să abandoneze total interpretarea istorică a situației paradisiace și să clădească cu mâinile lor și pentru propriile lor persoane o entitate de începuturi. Combinată cu presupunerea existenței preliminare a sufletelor, această ultimă modalitate avea avantajul capacității de a transfera mistic întreaga omenire în starea primară. Totuși, această soluție radicală se afla într-un conflict prea aspru cu litera revelației și cu spiritul tradiției creștine. Această soluție a fost respinsă iar astfel problema a rămas în obscuritate. În consecință, oamenii s-au mulțumit din ce în ce mai mult să nu considere chestiunea principală: ei au plasat incongruențele una alături de alta și au extras diverse chestiuni din narativul scrierii biblice *Geneza*. Din această categorie făceau parte mai ales cei care credeau că trebuie să propună virginitatea și ascetismul precum și să dovedească potrivirea acestor modalități de viață (*habitus*) cu adevărata esență a ființei umane. Nu lipseau nici opinii care au caracterizat ascetismul drept modalitatea salvatoare de a corecta stricăciunile din starea umană. Vezi Ioan Damaschinul (30).

De regulă, principiile de etică erau discutate în legătură cu starea primară a omului dar nu au ajuns la o concepție clară despre starea de binecuvântare din această perioadă. Dacă natura deosebită a omului era bazată numai pe libertate, ce fel de binecuvântare putea să existe pentru el în această situație. Ce nu avea

omul și îi mai putea fi dăruit? Ce îi mai putea fi dăruit și nu pune în chestiune stăpânirea sa inițială? Ce mai putea ajunge în posesia sa în afară de o răplătire aleasă arbitrar? Din nou, cu privire la etică, nimic nu putea fi stabilit cu certitudine. În timp ce moralitatea negativă, ascetismul, era concepută ca regulă pentru a fi condiția naturală și predestinată a omului, a mai fost făcut și un efort e clădi un ideal de moralitate pozitivă în care virtuțile filozofiei apăreau într-o relație relativ superficială cu virtuțile religiei. (31) În ultimă instanță, moralitatea negativă și pozitivă aspirau la un diferit bine sublim, în primul caz imortalitate și în al doilea caz virtutea sublimă. Prin urmare, aceste aspirații nu puteau fi combinate. Prezumția despre activitățile de supraveghere pe care creștinul le putea îndeplini cât timp rămânea pe această lume forma o legătură între cele două idealuri etice. Totuși, trebuie să fie admis că aceste activități contribuiau la lupta reciprocă dintre cele două elemente mai mult decât contribuia la legătura dintre ele. Toate atacurile asupra teoriei conform căreia realizările ascetice erau excepțional de valoroase și meritorii erau considerate drept rezultatul slăbiciunii morale; în mod cer, aceasta era realitatea în multe cazuri.

### § 3 Etica; păcatul

Toți Părinții Bisericii au admis că pornind de la bine, specia umană a evoluat spre rău iar astfel a degenerat în comparație cu starea originară a lui Adam. Universalitatea păcatului nu a fost explicată peste tot prin forța interioară viciată a omului, care îl împingea neapărat spre păcat, nu prin materia în sine și încă mai puțin prin complicitate din partea divinității. (32) Pe de altă parte, aceasta nu era o regulă afiliată cu moșteniri directe de la păcatul lui Adam fiindcă păcatul moștenit era în propria sa contradicție. Adam era prototipul păcătoșilor dar nu anecstorul lor. Adevărata explicație era abuzată de libertate, fapt cauzat de seducțiile demonilor păcătoși și transmiterea obiceiurilor păcătoase. Alături de această tendință, fără îndoială, majoritatea prețuia idee secretă neînvinsă că stimulentele revoltei împotriva lui Dumnezeu (33) provenea, într-o anumită măsură, din natura senzuală și infirmitatea omului creat, cauzată de structura sa complicată și de datorită sa de a muri, fie că a fost cauzată natural, prin transgresiune sau moștenire. În special decăderea și moartea erau considerate componentele și cauzele continuării păcatului. Prin senzualitatea naturală, soarta morții a fost asociată. Acești doi factori au îndepărtat omul de la Dumnezeu dar, în ciuda acestei viziuni, a fost reținută presupunerea unei libertăți neafectate. Dacă, pe de o parte, se pune accentul că senzualitatea este înzestrarea naturală a omului, atunci, pe de altă parte, se pune accentul pe faptul că păcătoșenia nu este naturală; astfel, simpla libertate a primit a primit o relație mai bună cu bunătatea, concepută ca reprimată de păcat. Elementul bun era firesc dar, având în vedere senzualitatea ființei umane, păcatul nefiresc era și el firesc. Dat fiind că păcătoșenia era considerată o esență pur negativă, esența păcatului era considerată universal drept o înstrăinare față de Dumnezeu, de existență și bunătate. În mod pozitiv, acest lucru însemna că omul și-a pierdut sentimentul, dorința și cunoașterea elementului divin. Se considera că păcatul are următoare consecințe: 1) moartea universală prevalentă de la Adam sau pierderea vieții adevărate, considerată astfel de majoritate; 2) obscurarea cunoașterii lui Dumnezeu și a religiei, în general. Această obscurare a creat posibilitatea ca demonii să seducă omul de la adevărul



Dumnezeu, să-l câștige în serviciul lor și al idolatriei creației sub forma politeismului. Astfel demonii puteau să exercite asupra omului o dominanță aproape deplină iar pământul s-a asociat cu umanitatea; 3) a treia consecință a păcatului a fost descoperită într-o anumită slăbire a libertății care mai exista, dar a reușit numai de rareori, fără influențe divine, în realizarea unei existențe perfecte și pozitive din punct de vedere moral.

### Supliment

Opiniile lui Irenaeus și Tertullian despre importanța fundamentală a primei căderi în păcat pentru viitorul speciei umane a fost pusă în pericol de teoria lui Origen despre căderea în păcat a spiritelor în faza preexistenței lor. Această opinie a fost treptat acceptată din nou drept o doctrină biblică autoritară dar niciodată nu ajuns la aceeași certitudine, claritate sau importanță la Părinții Bisericii greci după cum a această poziție la Părinții Bisericii latini. Ca formă, teoria păcatului de la origini care a explicat fenomenul păcătoșeniei universale era similară cu teoria lui Origen dar era mai puțin inteligibilă și nu a fost acceptată niciodată de către cei din Răsărit. Grecii din perioadele ulterioare, desigur sub influența apuseană, au recunoscut păcatul de la începuturi dar acest lucru a dus la o contradicție; idee că orice om era născut *in puris naturalibus* (într-o natură pură) nu a fost condamnată niciodată, chiar dacă nu a mai fost strict formulată. Vechea dilemă a rămas la locul său: fiecare om a păcătuit, fie din necesitatea naturii sale, fie în virtutea libertății sale. În Răsărit, prima opinie era întotdeauna considerată ca manihee. Datorită lui Adam, moartea primită prin moștenire era propovăduită ca regulă dar, totuși, anumite viziuni nu au fost cu totul distruse și sunt inteligibile numai dacă moartea este considerată ca firească. Din perspectiva doctrinei despre mântuire, putea fi mai relevant ca moartea să fie considerată destinul firesc al omului, de la care omul a fost salvat prin mântuire. După ce teoria lui Origen a fost abandonată fiindcă nu era sprijinită din Biblie, tot ce a fost primit în schimb a fost o contradicție: moartea era ceva firesc și, din nou, nefiresc. Noi nu putem fi mirați de această contradicție. În mod asemănător, nimeni nu considera că imortalitatea atribuită în starea primară era ceva natural în mod indisputabil dar moartea nu era considerată nici ca ceva absolut supranatural. (34)

### § 4 Decăderea și păcatul de la origini; doctrina mântuirii

Acesta este locul potrivit pentru a defini mai precis influența câștigată de teologia naturală asupra dogmaticii adică asupra concepțiilor despre mântuirea prin Isus Hristos. În ciuda acestei influențe, trebuie reținut că cel mai sublim care a rămas a fost că mântuirea este o exaltare superlativă nemeritată, o dăruire pură a lui Dumnezeu pentru umanitate. Acest sentiment a fost încurajat din ce în ce mai mult prin faptul că cele mai simple principii ale teologiei naturale au devenit mai puțin impresionante datorită atenției poruncită și crescentă față de textele biblice interpretate în mod realist și datorită necesității de a respinge sistemul lui Origen. Alte cauze au fost reticenta crescentă de a reflecta independent și importante impresii provenite de la distribuirea divină, care a culminat cu incarnarea Fiului Domnului și care putea fi văzută în mistere.

În primul rând, la nivelul fundamental, credința în măreția și demnitatea inalienabilă a omului a creat ideea că omul primește prin mântuire ceea ce

corespunde cu natura sa. Adoptarea filiației lui Dumnezeu și participarea în natura divină apăreau drept un dar dincolo de orice rațiune și expectațiune. Pe de altă parte, se considera că acest fenomen corespunde cu natura omului, stabilită deja prin creația sa. Omul *este* imaginea lui Dumnezeu, elevat dincolo de ființele animalice inferioare și, prin constituția sa, se elevează în sfera celestă drept o ființă spirituală.

În al doilea rând, ultimul cuvânt care trebuia să fie pronunțat de teologia naturală despre ființa umană este că omul este o ființă liberă și rațională, introdusă în contradicție cu bunul și răul. O astfel de ființă este în legătură cu Dumnezeu numai drept Creator și Răsplătitor. Toate celelalte legături trebuie să provină din afirmația de mai sus. Încă odată, pentru o astfel de ființă trebuie să existe numai un unic element bun, cunoașterea, care include virtutea, alături de care numai anumite răsplăți își găsesc un loc oarecare. Natura ființei umane cere ca omul să fie independent în toate mișcările sale, care au valoare numai printr-o astfel de independență. Divinitatea se află la începutul și la sfârșitul istoriei oamenilor liberi ca puterea creatoare și răsplătitoare. Spațiul intermediar nu este ocupat de Divinitate în sine pentru a guverna omul și pentru a conserva supunerea lui. Omul trebuie să se ocupe de cunoașterea și de regulile divine, conform regulilor prin care libertatea trebuia să se dezvăluie. Dăruită în sine a drept o libertate de alegere, această libertate a fost dăruită omului pentru ca, prin urmarea virtuții bazată pe cunoașterea rațională, omul să poată ajunge la perfecțiunea morală posedată de Dumnezeu în sine.

Toată această viziune, cunoscută de la apologeți, nu a fost cu totul pierdută la Părinții Bisericii greci. Prima consecință a acestei viziuni a fost că întreaga religie ar fi și era considerată deja din punctul de vedere al *cunoașterii* și al *legii*, după cum a fost în cazul apologeților. Religia părea o moralitate bazată pe cunoașterea pură a lui Dumnezeu și a lumii, fără să fie posibil orice fel de adaus. Alături de libertate, legea morală naturală a fost implantată în om și însemna cunoașterea certă a regulilor prin care omul trebuia să demonstreze conținutul său. În ultimă instanță, regulile corespundeau cu legile universului puse în acțiune și menținute de Dumnezeu ca prima cauză supremă. Atunci când a fost obscurată în spiritul omului, această lege naturală a fost repetată în Decalog printr-o legislație exterioară. Din cauză că evreii și-au împietrit inimile, această legiuire a fost complectată cu poveri și cu porunci de moment. În cele din urmă, această legiuire a fost redusă de Hristos la cele mai simple formule, aplicate de predicile impresionante despre răsplată și pedeapsă și au fost perfect împlinite de Hristos, care a dezvăluit cunoașterea perfectă a lui Dumnezeu și a restabilit legea morală naturală. Aceste două elemente erau cu adevărat identice fiindcă în ambele Dumnezeu apare drept cauza supremă. (35) În cadrul acestui comentariu, am menționat deja a doua consecință a speculației: grația poate numai poseda caracterul, sprijinul, adevărarea cunoașterii. În ultimă instanță, toate acțiunile grației lui Dumnezeu sunt sprijini oferite slabei ființe umane. Prin oferirea acestor dăruiri, Dumnezeu dezvăluie o bunătate nelimitată definitiv, după tot ceea ce Dumnezeu a făcut în Geneza. Deci, grația nu este absolut necesară pentru fiecare om. Sub nici o formă, Dumnezeu nu se arată în această dăruire nici măcar drept binecuvântarea solicitată de ființa umană. Dumnezeu numai împărtășește cunoașterea deplină iar astfel explică și întărește motivele pentru respectarea regulilor de comportament, posedat de multă vreme de ființa umană. Dar, din al treilea punct de vedere, reiese din speculație că păcatul este numai o transgresie indusă de cunoașterea imperfectă a acestor reguli: respectarea acestor reguli nu

indică dependența omului față de Dumnezeu ci independența și libertatea omului. Pedepsa este cel mai grav rezultat al păcatului. Dumnezeu nu ar fi just dacă nu ar fi un judecător indulgent. Bunătatea sa, care sprijină omul, își are echivalentul în indulgența care supraveghează perioada de indulgență a individului și lasă nepedepsite păcatele oamenilor oricând ei se simt pocăiți. (36) În cadrul acestei chestiuni, nu putea exista eventualitatea de restaurare a comuniunii cu Dumnezeu, părăsită de om. Din contra, singura chestiune era că omul nu trebuie să fie împiedicat să revină cât timp se străduia dar totuși se poticnea. De fapt, opinia era că este inevitabil ca Dumnezeu să ierte pedeapsa fiecărui pocăit. Dacă nu ar fi acceptat pocăința ca echivalentă a transgresiunilor, Dumnezeu nu ar fi apărut drept blând ci sever și neiubitor. Prin urmare, cu toate că oamenii comiteau păcate, ei deveneau dreți numai în vederea lui Dumnezeu, prin virtute și penitență; mântuirea în viața eternă prin Hristos poate fi benefică pentru cei care și-au câștigat virtutea prin propriile lor eforturi. Sacramentele au inițiat oamenii în străduința lor de a obține virtutea și avea asupra lor o influență de nedescris. Totuși, împlinirea personală a legii mai era ceva cu totul independent. În ultimă instanță, a reieșit că, din această viziune morală, nu putea fi dobândită o idee clară despre stadiul perfecțiunii. O stare de libertate și virtute perfectă bazată pe cunoașterea perfectă nu poate fi elevată dincolo de ceea ce este. Vidul total al acestor concepții despre starea finală, cu excepția speranței unei cunoașteri în creștere eternă, adică viziunea lui Dumnezeu, era de asemenea, consecința convingerii că omul, dat fiind că este liber, nu depinde de nimeni și își atinge scopul atunci când îndeplinește legea lui Dumnezeu.

În al treilea rând, expunerea raționalistă a doctrinei despre Dumnezeu și a creației nu putea să nu-i impulsioneze pe apologeți să expună rezonabilitatea doctrinelor despre Trinitate, reînvierea trupului, etc. Ca o chestiune de fapt, s-a încercat chiar să se dovedească existența unui acord general comun despre doctrina Trinității iar referințele au fost adresate în special filozofilor păgâni cu toate că, pe de altă parte, se afirma, atunci când acest lucru era convenabil, că grecii nu știu nimic despre Trinitate. Astfel de afirmații erau firești fiindcă filozofii neoplatonici și Numenius, într-o perioadă precedentă, au construit un gen de Trinitate. În catehismele sale, Chiril a sprijinit reînvierea trupului în mare măsură pe baza argumentelor raționale și mulți au urmat exemplul său. În capitolul următor vom discuta despre măsura în care chiar și doctrina incarnării a fost inclusă în domeniul teologiei naturale.

În al patrulea rând, din toate afirmațiile de până aici reiese că, în ultimă instanță, omul nu putea primi nimic din istorie fără să fie obligat sau, mai bine zis, silit să lupte pentru sine. Logosul carnal aparținea de istorie iar astfel era cu totul imposibil de a scăpa de opinia că a existat un punct de vedere în care istoricul Hristos nu avea o semnificație fiindcă El era numai un dascăl iluminant. După câte știm, nu numai Origen a afirmat acest lucru foarte clar. Acest lucru a fost repetat de teologii pe jumătate păgâni, cum ar fi Synesius și s-a extins drept un curent de gândire camuflat în concepțiile tuturor teologilor eleni, cât timp ei au continuat să gândească independent. Aceasta este complectarea negativă a ideii despre cunoașterea însoțită de virtute, care transcende tot ceea ce este vizibil și, prin urmare, tot ceea ce este istoric și include în sine și binecuvântarea care poate fi realizată direct din propriile resurse umane prin inspirația divină (*afflatus divinus*). Această opinie nu a fost cu totul biruită nici măcar de Augustin. Omul care a perceput divinitatea și a câștigat credința, dragostea și speranța se afla alături de tronul lui Dumnezeu, împreună cu Tatăl luminii și spiritul său esențial: Hristos cel

istoric se afla sub aripa Sa. Mai mult de atât, chiar și adversarii lui Origen, cum ar fi Methodius și succesorii săi, au ajuns la aceeași concepție fiindcă istoria ascetică mistică a dispărut odată cu lumea; omul poate înlătura toate cârjele, traversând independent calea lungă și misterioasă de la retragerea din spațiul exterior extrem până la ceea mai profundă recesiune internă. La capătul acestui traseu nu se afla Hristos ci Logosul incorporeal fiindcă acesta era adevărul pur și viață pură. Hristos incarnat s-a născut în ființa fiecăruia dintre cei care au mers pe această cale; cel în care s-a născut Hristos nu mai avea nevoie de istoricul Hristos.

Raționalismul sau creștinismul în calitate de lege morală liber realizată și misticismul sunt în contradicție și se află în fața tribunalului filozofiei dar nu în fața tribunalului religiei pozitive. Aceste elemente sunt mai curând înrudite, cel puțin în forma care se confruntă în antichitate. Desigur, misticismul adoptă gemeni care, atunci când vor înflori, vor rezista în fața raționalismului dar, la începuturi, numai raționalismul era aplicat într-o sferă dincolo de rațiune. Acceptarea existenței unei astfel de sfere forma diferența. În egală măsură, misticismul și moralismul raționalist au format în secret o opoziție față de creștinismul proclamat de Isus Hristos și au proclamat că această opoziție este "calea și adevărul pentru toți oamenii și pentru toate clasele sociale." Ceea mai vitală pietate a Părinților Bisericii greci și efortul intens ca ei să se considere acasă în religie i-a asigurat cel puțin să nu-l piardă pe istoricul Hristos.

Aici era vorba numai despre amenințarea un pericol iar noi nu putem spune mai mult. Divinitatea a coborât pe pământ, Dumnezeu a devenit om și Isus cel istoric. Credința în acest fapt uluitor ("cel mai nou din tot ceea ce era nou sau, mai bine zis, singurul lucru nou sub soare") a limitat tot raționalismul. În mod imperativ, era solicitată cercetarea fundamentului și a cauzei, pe de o parte și, pe de altă parte, cercetarea rezultatului și a binecuvântării acestei dispensări divine. Era necesar să fie descoperită legătura dintre dispensarea divină cu misterul și oroarea morții. Într-adevăr, "naturalitatea" morții nu putea fi făcută credibilă fiindcă toată natura, superioară și inferioară, se revolta împotriva acestui lucru. Practic, conștientizarea unei capacități de cunoaștere perfectă era fundamentul unui sentiment de incapacitate. De aici a pornit credința că omul trebuie să fie mântuit și este mântuit prin Hristos. Doctrinile despre libertatea înăscută, legea și dobândirea independentă a virtuții nu au fost abandonate dar au fost contrabalansate prin credința în necesitatea și adevărul mântuirii. Chiar dacă pare nesatisfăcător, acest amalgam putea forma oameni cu caracter creștin. Astfel de oameni nu au lipsit în nici un secol al Bisericii elene mai vechi, după Atanasie și Ioan Gură de Aur (Chrysostome), cu toate că în teologia lor lipsea confesiunea psalmistului "*Mihi adhaerere deo bonum est*". ("Cât pentru mine, fericirea mea este să mă apropiu de Dumnezeu: pe Domnul Dumnezeu Îl fac locul meu de adăpost, ca să povestesc toate lucrările Tale." Psalmi 73: 28 [NT]).

În locul multiplelor detalii, noi putem menționa aici viziunile despre libertate, păcat și grație a patru Părinți ai Bisericii greci: Atanasie din Alexandria, Grigore de Nyssa, Teodor din Mopsuetia și Ioan Damaschinul.

1. Atanasie. Concepțiile formate de Atanasie despre starea primară a omului, despre păcat și grație, denotă

În special incapacitatea sa de a face diferența între natură și grație. În lucrarea de *De Incarnatione* (37), Atanasie s-a străduit să demonstreze că incarnarea era o necesitate din partea lui Dumnezeu. În consecință, Atanasie accentuează puternic destinul omului și distinge intens acest lucru față de situația sa empirică. Acest destin stabilește că Dumnezeu este un scop pe care ființa umană este obligată să-l

îndeplinescă, dacă dorește ca bunătatea Sa să rămână. Prin urmare, în multe din argumentele lui Atanasie, natura umană apare drept constituția creativă și senzuală iar restul, inclusiv dotarea ca rațiune, apare drept un *donum superadditum* (un dar suplimentar). Eventual, această dăruire de grație a fost făcută de la începuturi și includea o oarecare obligație din partea lui Dumnezeu în sine. Intenția era ca această dăruire de grație să eleveze omul la nivelul de cunoaștere deplină a lui Dumnezeu prin evoluția morală liberă a omului. În acest scop, Atanasie utilizează în scrierile sale expresii foarte diferite: capacitatea omului pentru conceperea lui Dumnezeu, cunoașterea, percepția, înțelegerea, teoria divinităților, teoria inteligibilelor, teologia, concepția despre cunoașterea Tatălui. Prin urmare, schimbarea care s-a produs în om prin păcat sau prin moarte este considerată o pierdere a elementului divin. Simultan, Dumnezeu este interesat să prevină ca omul, cel destinat să obțină cunoașterea divină perfectă, să devină o pradă a naturii sale inferioare și să fie distrus. (38)

În *De incarnatione* și apoi mai mult chiar în scrierile sale anti-ariene, Atanasie apără ideea că spiritul rațional (logica mentală, Atanasie fiind un dihotomist), care aparține de constituția umană, este imortal și, în mod fundamental, inalienabil. Această logică mentală poate recunoaște treptat Logosul și Dumnezeu creatorul. Prin urmare, această logică mentală nu este numai un talent religios inalienabil ci și un factor religios inalienabil. Forța acestui factor s-a extins atât de mult încât au existat persoane sfinte în toate perioadele. Afirmările contradictorii conform cărora înzestrarea superioară apare mai întâi ca grație și apoi ca natură au fost reconciliate în următoarele enunțuri: 1) logica mentală este numai rațională (logică) fiindcă participă în Logos. Este imaginea Logosului posedă o umbră a sa și își păstrează puterea numai când este strict legată de Logos. Astfel, acest factor este o proviziune naturală dar poate fi calificată ca externă; 2) numai în argumentele apologetice din *De Incarnatione*, căderea lui Adam pare să cauzeze o formidabilă sciziune iar situația precedentă este în contrast cu situația posterioară. Totuși, această opinie nu este caracteristică lui Atanasie, care contemplează o slăbire treptată dar nu o pierdere permanentă. Prin tenebrarea spiritului, omenirea a pierdut cunoașterea lui Dumnezeu. Omenirea a fost împovărată nu de păcatul său ci de sentință de moarte pronunțată de Dumnezeu. Capacitățile pentru cunoașterea lui Dumnezeu și pentru atingerea scopului au rămas dar nu există o putere potrivită pentru atingerea acestui scop. (39)

2. Grigore de Nyssa. Teoriile lui Grigore de Nyssa par afectate de o contradicție fiindcă sunt formulate din două perspective diferite. Pe de o parte, Grigore de Nyssa consideră natura omului în spirit și trup drept elementul constitutiv al adevăratei sale ființe. Spre deosebire de Origen, pentru Grigore de Nyssa întreaga lume pământească este bună, este o oglindire a înțelepciunii și a puterii umane, un loc destinat să fie pătruns de divinitate și transfigurat. Înainte ca acest lucru să fie posibil, "este necesar să fie împlinită o uniune între elementele esențiale, spiritul superior și esența divină...". (40) Pe de altă parte, Grigore de Nyssa respingea teoriile lui Origen despre preexistența sufletelor, despre căderea pretemporală și despre lume drept un loc de pedeapsă. (41) Grigore de Nyssa considera aceste teorii drept dogme elenice și, prin urmare, dogme mitologice. Cu toate acestea, Grigore de Nyssa era dominat de ideea fundamentală care l-a condus pe Origen la opinia menționată mai sus. Elementul spiritual, elementul pământenesc și elementul senzual se potriveau reciproc. Dacă omul a fost creat după întruparea lui Dumnezeu, atunci omul era o ființă spirituală, creată în imaginea lui Dumnezeu iar ființa sa constituie astfel natura sa. Omul este o ființă

autodeterminată dar, fiindcă era o ființă creată, un spirit capabil de schimbări avea intenția să împărtășească în toate binecuvântările care trebuiau să fie împărtășite în binecuvântările lui Dumnezeu. Pe măsura în care omul avea un aspect senzual și era muritor, el nu era o imagine a lui Dumnezeu. Aici, Grigore de Nyssa a pus accentul pe om. În viziunea lui Grigore de Nyssa, umanitatea, care fost întâi creată și apoi croită în bărbat și femeie. De aici, el a tras concluzia că partea pământească și senzuală a omului era prenatală. Din punct de vedere conceptual, în această creatură umană, elementul spiritual era inițial iar elementul senzual era secundar. El a mai ajuns la concluzia că omul de la origini a fost desemnat să trăiască o viață austeră, la fel ca îngerii, că Dumnezeu a multiplicat oamenii după cum a făcut cu îngerii, prin forța sa, "în mod nobil" iar locul potrivit și natural pentru existența omului este starea sa din viitor, pură și incorporeală.

Grigore de Nyssa a respins concluziile lui Origen, cu toate că era apropiat. Destinul omului trasat de sus era destinul său ideal. Cu alte cuvinte, Dumnezeu, privind la cădere, a creat imediat și a adăugat natura pământească și senzuală a omului, care avea o semnificație stabilă fiindcă era posedată de energiile divine și era transfigurată. Totuși, modul paradisiac în care oamenii au trăit înainte de cădere nu era modul sublim fiindcă trupul nu a fost transformat, cu toate că încă nu a fost vătămat de contactul dintre genuri. Ceea mai elevată situație era ceea care a precedat viața în Paradis dar în acest moment nu a fost concret realizată. Aceasta era viața în locul de sălășluire, existența incorporeală, după modalitatea angelică. (42) Incarnarea lui Dumnezeu a dus la această situație pentru toți ei care, în virtutea libertății lor, duceau o viață sfântă adică trăiau așa cum omul trăia în Paradis înainte de decădere: acest lucru era posibil pentru om chiar și pe pământ. În toate aceste chestiuni, noi trebuie să reținem că atitudinea lui Grigore față de dependența tradițională de Geneza 1 - 3 era foarte vagă: el nu vorbește despre Adam ci despre noi dar oamenii au avut aceeași libertate ca și Adam. (43) Într-adevăr, toate sufletele au trecut prin istoria lui Adam. În primul rând, nu s-a petrecut un transfer al păcatului cu toate că Grigore de Nyssa era adept al traducianismului: fiecare om a păcătuit fiindcă a putut face acest lucru în virtutea libertății sale și a fost indus în păcat în virtutea naturii sale senzuale. Acest lucru înseamnă că a fost introdusă o situație de depravare și moarte, păcatul fiind de asemenea moarte iar omul nu s-a putut salva din această situație. Numai uniunea lui Dumnezeu cu umanitatea a adus mântuirea, care era în armonie cu speculațiile despre Adam, strict obiectivă și astfel nu se pune chestiunea însușirii sale. Pentru toți oamenii a fost dezvăluită o nouă condiție, fără nici o colaborare din partea lor. Această colaborare a devenit reală numai pentru cei care au dus o viață sfântă, adică s-au abținut absolut de păcat. (44)

3. Theodore din Mopsuetia. Doctrina lui Theodore din Mopsuetia despre om era strict rațională și aristotelică. Doctrina sa a depășit teoriile celorlalți Părinți ai Bisericii greci iar astfel nu se potrivea cu ideile și aspirațiile adoptate de tradiția bisericească. (45)

4. Ioan Damaschinul. Doctrinile emise de dogmatistul Ioan Damaschinul au devenit ultimative în Biserica Elenă fiindcă el combina concepțiile celor din Capadocia cu tradiția din Antiohia în forma modificată despre care cei din Antiohia presupuneau că există la Chrysostome (Ioan Gură de Aur). În același timp, ei au făcut dreptate tendinței în permanentă creștere de a opri pe cât posibil alegorizarea textului din Geneza 1.

Pe scurt, expunerea lui Ioan Damaschinul a fost după cum urmează: Având o bunătate exuberantă, Dumnezeu nu era mulțumit cu propria sa contemplare și a

dorit să aibă pe cineva care să-i facă bine. Astfel, Dumnezeu a creat universul, îngerii și oamenii. Chiar și îngerii erau nemuritori, nu prin natura lor ci prin grație fiindcă toți cei care au un început, în mod necesar au și un sfârșit. Fiind o dăruire, imortalitatea a devenit naturală pentru ființele spirituale precum și pentru oameni. Ființele umane au fost create de Dumnezeu din natură ca ființe vizibile și invizibile, după imaginea lui Dumnezeu, pentru a fi regi și domnitori ai întregului pământ. Înainte de crearea oamenilor, Dumnezeu a pregătit pentru și Paradisul pentru a fi un castel regal, "clădit cu mâinile în Eden, o trezorie pentru toată bucuria și tot deliciul, plasat în Răsărit, mai înalt decât tot Pământul dar temperat și iluminat de aerul cel mai bun și pur, unde sunt plantate florile pe veci înfloritoare, plin cu parfum, plin cu lumină, care depășește orice idee de frumusețe și grație pământească, un loc într-adevăr divin." (46) Presupunerea era că omul va trăi în acest Paradis material numai cu trupul său; în același timp, omul sălășluia cu spiritul său în Paradisul "Spiritual", care este indicat prin arborele vieții. (47) La origini, omul nu trebuia să mănânce din arborele cunoașterii fiindcă cunoașterea este bună pentru cel perfect dar este nocivă pentru cel imperfect. Rezultatul cunoașterii la cel imperfect a fost că, în loc să se dedice pentru contemplarea și slava lui Dumnezeu, omul imperfect s-a gândit la el în sine. Imediat după ce a mâncat, Adam și-a dat seama că este nud. "Dumnezeu a avut intenția ca noi să fim liberi de dorință și grijă și să ne ocupăm în abundență numai cu contemplarea lui Dumnezeu." Mâncatul "din toți pomii" denotă cunoașterea lui Dumnezeu din faptele naturii. În omul creat, uniunea dintre elementul vizibil și elementul invizibil, *imaginea* lui Dumnezeu constă în forța de gândire și libertatea voinței, asemănătoare prin similaritatea în virtute, dacă acest lucru era posibil. Sufletul a fost creat simultan cu trupul (spre deosebire de opinia lui Origen). Inițial, omul a fost nevinovat, integru și împodobit cu toate virtuțile. (48) Ființa omului este un dar al grației, la fel ca spiritualitatea sa. Omul este spiritual ca să-l poată îndura și preaslăvi pe binefăcătorul lui. Omul este trupesc pentru a putea fi disciplinat prin suferință și prin memoria suferinței; omul este prea mândru de măreția sa. Omul a fost creat drept o ființă predominantă în viața prezentă, transferată altuia. În cele din urmă, omul a fost divinizat prin supunerea sa față de Dumnezeu: divinizarea sa consta în participarea la gloria divină dar nu în transformarea sa într-o esență divină.

Conform evoluției logice a sistemului, inocența omului era formată din forța sa de a fi inocent și, cu sprijinul grației divine, de a se menține și de a progresa în bunătate. O inversitate necesară era forța de revoltă, fiindcă nici o virtute nu este creată prin contrângere. Omul, acest "mic univers", a reținut alături de calitățile spirituale și calitățile de natură irațională. Chiar și în sufletul omului există o parte irațională care, parțial, se poate supune față de elementul rațional dar, parțial, este independentă față de elementul rațional, în ceea ce privește funcțiile vitale. Partea rațională cuprinde dorințele, dintre care unele erau în cadrul limitelor permise iar altele nu erau incluse în acel spațiu. Dar, cu excepția funcțiilor vitale, libera voință era plasată deasupra tuturor funcțiilor. Noi avem capacitatea de a decide iar omul decide asupra propriilor sale acțiuni. Numai originea omului este subiectul lui Dumnezeu. "Dar, greșeala a fost produsă de ticăloșia noastră pentru profitul și beneficiul nostru. Dumnezeu nu a creat moartea și nu s-a bucurat de distrugerea existenței; din contra, se datora omului, adică transgresiei lui Adam, la fel cum au fost și celelalte pedepse." (49) Nu era corect ca totul să fie atribuit providenței divine "fiindcă ceea ce este în puterea noastră nu este treaba providenței ci a liberei noastre voințe". În mod cert, Dumnezeu știe tot din eternitate, în virtutea

cunoașterii sale universale (omnisciența). Prin urmare, Dumnezeu ajută prin grația sa pe cei care El știa că vor beneficia din acest lucru. Numai aceștia sunt și predestinați: decizia lor de a exista și de a face bine este cunoscută lui Dumnezeu. Blestemații sunt acei pentru care toate sprijinele grației sunt zadarnice. (50) Cu toate acestea, continuă să fie adevărat că întreaga virtute vine de la Dumnezeu, care a implantat virtutea în natură și numai cu sprijinul său virtutea este menținută. Prin urmare, noi avem din nou principiul că natura rațională și liberă este un dar de grație; a fi natural înseamnă a poseda virtutea iar conversiunea este revenirea de la nefiresc. (51)

Ființa umană a fost creată ca bărbat. Femeia a fost creată numai fiindcă Dumnezeu a prevăzut căderea și a dorit să conserve specia umană în pofida morții. Omul nu a permis ca rațiunea să fie triumfătoare, a pornit pe calea mândriei și a preferat propriile sale pasiuni. Prin urmare, în loc să trăiască pentru eternitate, omul a devenit prada morții, obiectul unor tribulații și a dus o viață mizerabilă. Nu era bine ca omul să se bucure de imortalitate neispitit, doar dacă împărtășea mândria și condamnarea diavolului. "Omul a fost primul care a mărturisit singur că a devenit perfect atunci când a respectat porunca în momentul ispitei și urma să obțină imortalitatea ca răsplată pentru virtute. Aflat între Dumnezeu și materie, omul era solicitat să dobândească stabilitate în bunătate, după ce el a abandonat relația sa firească cu obiecte și, de regulă, a devenit unit cu Dumnezeu." Fiind sedus de diavolul invidios și supărat pentru posesia pierdută, omul s-a îndreptat spre materie; după ce a fost separat de Dumnezeu, creatorul său, omul a început să sufere și avea nevoie de legătură femeiască. Moartea a apărut pe lume prin păcat și, la fel ca un oribil animal sălbatic, a făcut ravagii în viața umană, cu toate că alegerea dintre bine și rău nu a fost distrusă niciodată. (52) Dar, Dumnezeu nu a acceptat inexistența unui martor și, în cele din urmă, l-a trimis pe Fiul său care urma să întărească natura, să reînnoiască, să arate și să provăduiască prin faptele sale modalitatea de virtute care ducea de la distrugere la viață eternă. Uniunea dintre Dumnezeu și omenire era "cel mai nou fenomen din tot ceea ce era nou, unicul lucru nou sub soare." (53) Această uniune era aplicată în toată natura umană pentru a dăruia tuturor mântuirea. (54) Această uniune a avut ca rezultat restituirea stării originale care era perfectă pe măsura în care omul era împodobit cu virtuți, cu toate că încă nu fusese pus la încercare. Hristos a participat la ceea mai dificilă parte a naturii umane pentru ca prin El și în El să restabilească forma imaginii și a asemănării și să provăduiască în continuare comportamentul său de virtute, cu ajutorul căruia El a dat lumină. Apoi, Hristos a învins moartea și a devenit primul produs al reînvierii noastre, cel care a reînnoit corabia istovită. (55)

Am menționat mai sus că teologia naturală nu s-a dezvoltat în Biserica elenă. Totuși, noi trebuie să presupunem că filozofia istoriei are o importanță mai mare în dezvoltarea sistemului sau a monografiilor sistematice. Fără a anticipa, noi putem face următoarea observație: Părinții dogmei ortodoxe din secolele III - IV erau platonisti. În această perioadă, aristotelismul a dus permanent la o formă eterodoxă a dogmei - Lucian, arienii, antiohenii etc. În această perioadă, sistemul teologic construit cu ajutorul platonismului nu putea să nu devină la fel de eterodox. După ce platonismul și-a exercitat influența asupra dogmei, după ce anumite noțiuni și concepții au fost stabilite în general, un sistem ortodox putea fi creat numai prin intermediul aristotelismului. Continuarea folosirii platonismului a dus la afirmații contestabile. (56)



## **B. Doctrina mântuirii în persoana lui Dumnezeu - Omul**

### Capitolul VI

#### Doctrina despre necesitatea și realitatea Mântuirii prin incarnarea Fiului - Domnului

După cum era perceput de greci, domeniul de activitate al teologiei naturale era foarte vast. Numai un unic fapt istoric s-ar fi putut confrunța cu această chestiune. Părinții Bisericii eleni știau despre un asemenea lucru - "cel mai nou dintre ceea ce este nou, într-adevăr singurul lucru nou sub soare"; acest lucru era Incarnarea Fiului Domnului. Numai acest lucru făcea echilibrul în întregul sistem al teologiei naturale, pe măsura în care acest sistem era echilibrat și a exercitat o influență decisivă asupra sa. Incarnarea putea fi legată cu o deplină perspicacitate la punctul din sistemul natural care părea să fie mai irațional cu cât natura era considerată mai mult: acesta era punctul de contact cu moartea. Paradoxul îngrozitor al morții a fost distrus de cel mai paradoxal fapt imaginabil, incarnarea divinității.

Implicația imediată a fost că acest fapt putea avea numai o explicație ulterioară sau chiar o deducție a priori. Gloria sa, ca exprimare a bunătății impenetrabile a lui Dumnezeu, nu urma să fie astfel diminuată. De regulă, Părinții Bisericii au fondat necesitatea mântuirii pe gradul actual de nemernicie al omenirii, sub dominația morții și a păcatului. Cu toate acestea, având în vedere comparație dintre această stare de lucruri cu starea originală a omului sau cu destinul omului, mântuirea era deja considerată ca necesară în mod intrinsec și nu mai era considerată numai un postulat al necesității umane pentru mântuire. În legătură cu această chestiune, adeseori Părinții Bisericii au pierdut din vedere capacitatea dăruită omului pentru a fi bun și pentru a face bine. În nenumărate fragmente, Părinții Bisericii afirmă că omenirea este neputincioasă și incapabilă de a se răscumpăra, folosind termeni care ar fi putut introduce în doctrina lui Augustin despre păcat. Totuși, la fel de frecvent apare o frază care dezvăluie faptul că întreaga viziune este diferită; cu alte cuvinte, condiția externă caracterizată prin slăbiciune și moarte și senzualitatea naturii umane coruptibile sunt considerate ca surse pentru tot răul și pentru toate păcatele. Alături de această situație se află o obscurare a cunoașterii care nu ar fi putut să supună omul în fața influenței demonilor și să-l ducă la idolatrie.

Actul divin de grație la Hristos se referea la moarte, la stăpânirea demonică, la păcat și eroare. În omilii, în comentariile biblice și în scrierile devoționale aceste viziuni se intersectau sau, în aparență, erau considerate echivalente. Dat fiind că teologia naturală forma fundalul concepțiilor lor, necesitatea absolută a formei preluată prin actul de grație al incarnării putea fi demonstrată în relația cu păcatul și eroarea. Aici, toată chestiunea era orientată spre sprijin, exemplu și iluminare iar dacă această limită era depășită, teologia nu mi continua să fie sistematică și consistentă. Importanța lui Atanasie și a celor din Cappadocia consta în accentuarea puternică a legăturii impresionante care exista între incarnare și restaurarea speciei umane față de viața divină și, într-o anumită măsură, față de

schema raționalistă a doctrinei; referența la incarnare de la păcat nu a dus grecii mai departe. Combinația menționată mai sus a fost îndeplinită în Biserici cu mult timp înainte (de exemplu, Irenaeus). În teologia lui Origen, această combinație a fost subordonată și obscurată de presupuneri complicate.

Atanasie a scris valorosul tratat *De Incarnatione* fiindcă provine dinaintea controversei ariene. (57) Aici, Atanasie a mers un pas mai departe. El s-a străduit să demonstreze că mântuirea este o necesitate provenită de la Dumnezeu. El a considerat că fundamentul acestei necesități se află în bunătatea lui Dumnezeu adică în consistența și onoarea lui Dumnezeu și, în mod necesar, erau exprimate în menținerea și executarea poruncilor formulate cândva de Dumnezeu. Aceste decrete constau în denumirea unor ființe raționale pentru a împărtăși viața divină și sentința de moarte pentru transgresiuni. Aceste două instituții urmau să fie stabilite. Era imposibilă permisiunea ca intențiile lui Dumnezeu să fie duse la eșec prin ticăloșia diavolului și trista alegere a umanității. În acest caz, Dumnezeu ar fi apărut slab și ar fi fost mai bine dacă nu ar fi creat deloc omul. Apoi, a intervenit transgresia. "Ce trebuia Dumnezeu să facă acum? Oare Dumnezeu ar fi trebuit să solicite pocăință din partea omului? Unii ar fi putut crede că acest lucru este demn de Dumnezeu și ar putut să afirme că oamenii au devenit muritori din cauza transgresiei. În mod asemănător, ei ar fi putut crede că pot recâștiga imortalitatea prin pocăință (schimbarea stării de spirit) dar pocăință nu conținea adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. La rândul său, Dumnezeu s-ar fi arătat neadevărat dacă moarte nu ar fi silit oamenii. Pocăința nu a salvat de la aspectul fizic și a pus numai un sfârșit păcatelor. Prin urmare, dacă numai transgresia ar fi existat și nu consecința sa - moartea -, pocăință ar fi fost într-o situație foarte bună. Dar, după ce s-a produs transgresia, oamenii au fost încătușați de mortalitate, care a devenit firească pentru ei și au fost jefuiți de grația corespunzătoare cu creația lor ca oglindire a imaginii divine, ce s-ar mai fi putut întâmpla? Ce mai era nevoie pentru grație și înnoire cu excepția celui care a apărut la începuturi, a creat totul din neant, Logosul lui Dumnezeu? Din nou, aceasta a fost contribuția sa la restaurarea coruptibilului la incoruptibilului la incorupție." (58)

Atanasie arată că Logosul, care la origini a creat totul din neant, a cerut să asume un trup iar astfel să asigure restaurarea omului de la corupție la integritate. Atanasie discută această chestiune în diverse modalități de gândire, oarecum inconsistente. Aici el discută mai ales despre îndepărtarea culpei umanității prin moartea lui Hristos. De asemenea, el discută acest subiect drept o împlinire a sentinței de moarte în sacrificiul trupului său, prezentat Logosului. Din aceste premise reiese că Atanasie avea în vedere moartea lui Isus, oricând se gândea la incarnarea Logosului. "Logosul nu putea suporta *puterea morții* în umanitate și, prin urmare, a preluat lupta cu moartea. El a preluat un trup iar astfel a devenit mortal. El a predat morții acest trup în numele tuturor. Trupul său nu putea fi înfrânt cu adevărat, deținut de mortalitate. În acest trup, toți mureau și, din această cauză, *legea morții* este acum abrogată. Forța deținută de moarte a fost consumată pe trupul Domnului și nu mai avea solicitări de la părtașii săi. Trupul preluat de Logos a ajuns să fie inclus în semnificația universală a Logosului. Reînvierea trupului și a Logosului garantau reînvierea generală și incorupția." (59) Aici urmează locul acordat jertfei, adică ceea ce se cuvenea lui Dumnezeu în locul morții. Dar, ideea pătrunzătoare și proeminentă a lui Atanasie este că incarnarea în sine implică trecerea de la destinul morții la incorupție (imortalitate) fiindcă alianța fizică dintre esența umană și esența divină din punctul centrifugal al umanității a elevat umanitatea spre zona de calm divin desăvârșit și binecuvântare.

(60) Prin urmare, rezultatul incarnării a fost eliminarea corupției și transformarea în incoruptibilitate, reînnoire, sau împlinirea imaginii divine prin participarea în natură fără nici o suferință a divinității. (61) După cum au susținut apologeții mult timp, un alt rezultat al incarnării a fost restaurarea cunoașterii corecte a lui Dumnezeu, ceea ce includea forța existenței corecte, prin Logosul incarnat. Atanasie a reținut în vedere această restaurare a cunoașterii prin Logos dar nu s-a gândit numai la noua lege, adică la provăduirea lui Hristos; el considera că această provăduire a lui Hristos a fost dată în contemplarea persoanei lui Hristos. În faptele sale legate de om, Dumnezeu a coborât la noi. Acum, ceea mai obscură privire putea percepe unicul și adevăratul Dumnezeu, adică Hristos și să scape de de păcatul demoniei. Această idee este foarte semnificativă, a fost deja exprimată de Clement și Origen și interpretată mai profund de Origen, cu toate că el nu i-a acordat o poziție atât de esențială în sistemul său. Atanasie a luat notă în mod deosebit că Geneza nu era suficientă pentru a ne permite să percepem Creatorul și Tatăl; noi avem nevoie de un om care să trăiască și să acționeze în mijlocul nostru înainte ca noi să putem vedea clar și sigur pe Dumnezeu, Tatăl tuturor. (62)

Atunci când Atanasie a plasat cunoașterea despre Dumnezeu alături de salvarea de la moarte, a fost obținută tranziția de la mântuire la doctrina de apropiere și la explicația rezultatului specific al faptelor de dragoste îndeplinite de Logos. Cei care au profitat de această situație au fost numai cei care și-au însușit voluntar cunoașterea divină care a fost accesibilizată prin Logosul incarnat, care reglementa comportamentul lor prin intermediul standardelor și a forțelor atribuite. (63) În orice caz, transformarea elementului coruptibil în incoruptibil (*Theopoesis*) a rămas în cadrul acestei concepții rezultatul ultimativ și corect al faptelor Logosului, având o clasare superioară față de elementul cunoașterii lui Dumnezeu. (64) Noi descoperim aici ceea mai mare diferență dintre Atanasie și alți teologi cu tendințe spirituale asemănătoare în comparație cu Arius, adepții lui Eusebius și alții. Viziunile lor includeau aceleași elemente dar într-o ordine diferită. În primul rând, teologii conservatori considerau faptele Logosului în comunicarea cunoașterii adevărate și depline care a fi trebuit să fie urmată de stare de perfecțiune. Atanasie a făcut ca totul să încline spre această împlinire ca restaurarea și transmiterea naturii divine. Prin urmare, pentru Atanasie a fost o chestiune teologică vitală cum a fost constituit elementul incoruptibil reprezentat în Logos și ce fel de uniune a format cu elementul coruptibil. Atunci când a pus întrebarea, Atanasie era sigur de răspuns. Adversarii lui Atanasie nu puteau să împărtășească cu el interesul pentru această chestiune fiindcă interesul lor în Hristos ca învățător suprem nu i-a condus direct la definirea mai precisă a genului de manifestarea cerească pe care o reprezenta Hristos chiar și pentru ei. Atunci când au formulat astfel de definiții, ei au fost influențați de considerente teologice sau exegetice sau erau implicați în negarea tezelor provenite de la adversarii lor prin formularea altor teze.

Acum apar în fața noastră problemele despre Trinitate și hristologie care au preocupat Biserica timp de peste trei secole. Decizia Bisericii a fost amânată pentru mult timp și numai cu greu a fost acceptată în mod mai inclusiv. Acest lucru provenea de la circumstanțele exterioare cum ar fi absența unei tradiții clar formulată, litera Bibliei și politica episcopilor și a împăraților. Principala cauză a acestui fenomen era că cercuri largi din Biserică simțeau nevoia de a supune chiar și doctrina mântuirii față de teologia rațională sau menținerea acesteia în limitele moralismului. Credința opusă conform căreia natura a fost transformată prin Logosul incarnat a dus în anumite locuri la un panteism haotic dar acesta era cel

mai mic pericol. Principiile paradoxale care s-au format despre divinitate și Isus Hristos erau cel mai grav impediment pentru acceptarea opiniei lui Atanasie. Aici, oponenții lui Atanasie și-au găsit puterea. Ei erau sprijiniți mai puternic de litera Bibliei, de tradiție și de rațiune.

În continuare, nici un alt teolog grec nu a răspuns mai clar și mai deliberat la întrebarea "De ce Dumnezeu a devenit om?". Dar, toți Părinții Bisericii care erau desigur ortodocși, au urmat calea lui Atanasie și, în același timp, au demonstrat că ideile sale doctrinare puteau fi menținut numai pe fundamentul platonismului. Acest lucru este evident în cazul lui Grigore de Nyssa care, în anumite chestiuni, a solidificat expunerile lui Atanasie dar, cu toate acestea, modelul său era Methodius mai mult decât Atanasie.

Aspirația prioritară a lui Grigore de Nyssa a fost emiterea unei apologii mai sofisticate în favoarea metodei de mântuire prin intermediul incarnării dar, astfel, el a obscurat simpla combinație a lui Atanasie dintre incarnarea și efectele sale. Grigore de Nyssa credea că Dumnezeu este forța nelimitată care niciodată nu a fost separată de bunătate, înțelepciune și dreptate (virtute). Apoi, el arată amănunțit evreilor și păgânilor (65), așa cum a făcut mai târziu și Anselm de Canterbury, că incarnarea era ceea mai bună formă de mântuire fiindcă cele patru caracteristici ale lui Dumnezeu menționate mai sus au fost revelate clar aici. În cadrul acestor argumente, este interesant în mod special accentul pus pe modul în care Dumnezeu i-a tratat pe cei care au trecut de partea inamicilor, respectul Său pentru libertatea absolută și mântuirea Sa a oamenilor care nu au făcut rău fără nedreptățirea diavolului, stăpânul lor, care avea anumite revendicări la adresa lor. Această relatare a chestiunii avea un scop strict apologetic. (66) În al doilea rând, în timp ce Grigore de Nyssa îl urma pe Atanasie, el a descoperit mai intens situația în Dumnezeu ne-a salvat cu moartea. Starea de păcat era moarte. Împreună cu neoplatoniștii, Grigore de Nyssa a susținut că Dumnezeu este unica ființă. Prin urmare, orice revoltă de la Dumnezeu la senzualitate, adică la neființă, era moartea. Moarte naturală nu era unică și, eventual, putea percepe salvarea din limitele trupului. Senzualitatea însemna moartea. În al treilea rând, cu toate că nu a observat mântuirea în actul de incarnare, Grigore de Nyssa a susținut că această acțiune nu era perfectă până la reînvierea lui Hristos. Acest lucru denotă că Grigore de Nyssa a fost mai profund influențat în comparație cu Atanasie de convingerea că mântuirea în discuție presupune renunțarea la trup. Noi suntem reînviați pentru prima oară atunci când împărtășim experiența prin care a trecut Hristos în reînvierea sa. Misterul incarnării devine clar numai în această reînviere. Dumnezeu și-a asumat natura umană prin intermediul acestei alianțe pentru a distruge până la dispariție elementul responsabil de moarte în această natură, adică răul. Acest rezultat a fost perfect îndeplinit numai odată cu reînvierea naturii umane a lui Hristos în care, pentru prima oară, această natură umană a fost dezvăluită pe deplin purificată și adusă la capabilitatea de a fi posedată de viața eternă. (67) În al patrulea rând, Grigore de Nyssa a putut demonstra aplicarea incarnării mai detaliat decât Atanasie. Grigore de Nyssa a făcut acest lucru cu ajutorul unei idei profund platonice, sugerată vag în scrierile lui Atanasie și fără să fie cu adevărat acoperită de o referință biblică. Hristos nu a asumat natura umană a unei persoane individuale ci natura umană. În consecință, tot ceea ce era omenesc era întrepătruns cu divinitatea. Întreaga natură umană a devenit divină prin împletirea cu divinitatea. Grigore de Nyssa concepe acest lucru drept un proces strict fizic: esența divinității a pătruns în toată esența umanității prin Hristos și în Hristos fiindcă Hristos a unit în sine sa toată natura umană cu toate

caracteristicile sale. (68) Această concepție era bazată pe noțiunea platonice de "umanitate", diferită față de concepția lui Origen, a dus la doctrina despre universalism, adoptată de Grigore de Nyssa. Pentru a contrabalansa această concepție "mistică", adică "fizică", el a pus accentul pe realizarea personală și spontană a legii drept o condiție, la fel ca și cei din Antiohia din ultima perioadă. În orice caz, în viziunea lui Grigore de Nyssa, îndeplinirea perfectă a legii era posibilă numai la asceți.

În al cincilea rând, Grigore de Nyssa a plasat sacramentele în ceea mai apropiată relație cu incarnarea. Grigore de Nyssa a recunoscut botezul și cina Domnului drept singurele modalități prin care muritorul era reînnoit și devenea nemuritor. (69) Pentru gânditorul riguros pare inutil să solicite ca ceva deosebit să se întâmple individului atunci când întreaga omenire a fost divinizată în omenirea asumată de Hristos. Grigore de Nyssa a formulat ideile sale după cum se obișnuia în vremurile sale, atunci când ritualurile misterioase erau considerate portretul și reprezentarea elementului necunoscut. În ultimă instanță, Grigore de Nyssa a fost un punct cardinal pentru ideea despre incarnare în care s-a făcut dreptate celei mai curajoase concepții a lui Origen iar "cel mai nou dintre ceea ce era nou" a fost supus viziunii cosmologice și viziunii mai generale. Mergând pe urmele gnosticilor, Origen a susținut în legătură cu Epistola lui Pavel către Filipeni 2 precum și în legătură cu alte texte, că incarnarea și moartea prin sacrificiu a lui Hristos erau importante dincolo de umanitate. Faptele lui Hristos s-au extins oriunde existau creaturi spirituale: oriunde a existat o înstrăinare față de Dumnezeu, a existat o revenire la Dumnezeu prin Hristos care s-a oferit Tatălui pentru îngeri și eoni. Pentru toate ordinele ființelor spirituale, Hristos a apărut sub forma lor. Hristos a restaurat armonia pentru întregul univers. Sângele lui Hristos nu a fost vărsat pe pământ numai la Ierusalim "pentru păcat" (pro peccato) ci și "pentru un sacrificiu pe altarul sublim din ceruri". (70) Grigore de Nyssa a preluat această idee. Reconcilierea și restituirea s-au extins la întreaga creație rațională. Hristos a coborât la toate creaturile spirituale și a adoptat formele în care trăiau pentru a-i aduce în armonie cu Dumnezeu. (71) Această idee era departe de a îmbogăți faptele lui Hristos cel istoric; la fel ca în cazul gnosticilor, această idee a servit numai pentru a fi spulberată. De fapt, numai în calitatea sa de apologet al creștinismului catolic, Grigore de Nyssa s-a menținut aproape de personalitatea istorică a lui Hristos. Atunci când a făcut filozofie, Grigore de Nyssa a mers pe drumul său, a afirmat puțin sau nu a afirmat nimic despre Hristos din istorie. (72) Din acest punct de vedere, Grigore de Nyssa aproape că se aseamănă cu Origen. Grigore de Nyssa mai dezvăluie o viziune supremă despre lume: cine înstrăinează cosmosul de Dumnezeu face parte din planul divin, la fel ca și care înapoiază lui Dumnezeu cosmosul care, din momentul creației sale conține divinitatea și, din această cauză, este și există în Dumnezeu. Incarnarea este numai un exemplu specific al prezenței universale a creației divine. Grigore de Nyssa a contribuit la transmiterea în posteritate a concepției panteiste; el nu a conceput niciodată această noțiune în mod abstract sau separat de istorie. O adevărată afinitate a existat între Grigore de Nyssa și monofiziții panteistici, areopagiții și Scotus Erigena. În capitolul 25 din Marele Catehism, Grigore de Nyssa scrie: "În mod rezonabil, ideea despre divinitatea născută în natura noastră nu ar trebui să prezinte nimic ciudat pentru spiritele care nu adoptă o viziune prea simplă. Atunci când contemplează universul, cine poate fi atât de simplu încât să nu creadă că divinitatea se află în tot, pătrunde, cuprinde și sălășluiește în tot? Totul depinde de El și nu poate exista nimic care nu există în El. Deci, dacă totul există în El, iar El

există în tot, de ce ei sunt scandalizați de planul Revelației, atunci când acest plan învață că Dumnezeu a fost născut printre oameni, Dumnezeul despre care suntem convinși că nici măcar acum nu se află în exteriorul omenirii? Cu toate că această ultimă formă a prezenței lui Dumnezeu printre noi nu este identică cu prezența precedentă, existența Sa printre noi este demonstrată atunci și acum, doar că acum cine deține natura unită în existență este transfuzată în noi. În perioada precedent, El era transfuzat prin natura noastră pentru ca natura noastră să poată deveni divină prin transfuzia divinității salvată de la moarte și plasată dincolo de capriciul antagonistului. Revenirea sa de la moarte devine pentru specia noastră mortală începutul revenirii la viață imortală." (73) Teoria panteistă despre mântuire a apărut în decursul timpului în două forme. Într-una din aceste forme, faptele lui Hristos cel istoric erau considerate o circumstanță deosebită sau un simbol al faptelor universale, purificatoare și sanctificatoare executate permanent prin mijloace de sanctificare, sacramentele, de către Logos, în cooperare cu ordinele formate ierarhic ale ființelor supranaturale. Aceasta era viziunea lui Dionysius Areopagitul. Cealaltă formă a teoriei a inclus în ideea despre incarnare uniunea dintre Logos cu sufletele credincioase specifice, cărora le plăcea foarte mult. Această ultimă concepție, provenientă deja de la Methodius, era desemnată în mod special la Macarius. În Omilia IV a lui Macarius, primele sale cuvinte ne fac să ne așteptăm la expunerea unei incarnări istorice dat în realitate noi citim: "Dumnezeu cel infinit, inaccesibil, și necreat, datorită bunătății sale infinite și inconceptibile, s-a întruchipat și, dacă putem spune astfel, a diminuat din gloria Sa inaccesibilă pentru a face posibil pentru sine să fie unit cu creaturile sale vizibile, cum ar fi sufletele sfinților, pentru ca ei să poată lua parte la viața lui Dumnezeu conducătorul." (74) În fiecare se naște un Hristos. (75)

Concepția că Hristos a preluat concepția generală a umanității apare la Ilarie de Poitiers, care era dependent de Grigore de Nyssa. Noi descoperim această idee și la Efrem Sirul, Apolinarie din Laodiceea, Basil din Caesareea și Ilarie de Poitiers. La ei este clar demarcată concepția că, în Hristos, natura noastră este sanctificată și divinizată iar noi beneficiem evident de experiențele și aparențele sale, în capacitatea noastră individuală și ne-am elevat într-un mod foarte real împreună cu Hristos.

Chiar și în documentele antiohene apar fragmente care trebuie să fie interpretate astfel. În general, aceste fragmente sunt formulate pentru a demonstra că suferința și moartea lui Hristos, ca fapt independent, nu era numai o condiție suplimentară a uniunii existente cu Hristos ci unica formă în care această uniune putea fi îndeplinită. În general, în aceste fragmente nu apare concepția inclusivă despre umanitate; prin urmare, umanitatea lui Hristos este concepută mult mai concret. Hristos este cu adevărat un om luptător și străduitor care ajunge la victorie prin libera sa voință. Având în vedere că acest om este unit din punct de vedere moral cu divinitatea, elementul moral nu trebuie niciodată să nu fie luat în considerație, în uniunea noastră cu el. Dar, pe măsura în care incarnarea lui Hristos produce o nouă situație (*katastasis*), care nu este inclusă în planul umanității, acest lucru rezultă, fără îndoială, în glorificarea noastră iar această situație nu este implicată în elementul moral în sine.

Când ajungem la Ioan Damaschinul, nu mai găsim nici o concepție definită despre incarnație. Intenția clară atribuită de Atanasie i-a scăpat din vedere lui Ioan Damaschinul. Numai o parte din ideile apologetice ale lui Grigore de Nyssa sunt reproduse. (76) În acest moment, tentativa de a uni tradiția aristotelică cu tradiția alexandrină a dus numai la o combinație de fragmente. Totuși, afirmația "Hristos

nu a venit la cineva sau la altcineva ci (a venit) la natura noastră comună" nu a devenit niciodată o literă moartă în Biserica Elenă. Totuși, tot ceea ce a fost provăduit în Biserica Elenă despre incarnare poate fi găsit deja, fie în formă germinală, fie în formă definită, la Irenaeus. Combinația dintre elementul istoric și elementul mistic al mântuirii poate fi descoperită la majoritatea Părinților Bisericii. Acesta este Hristos din noi, Hristosul cosmic / ceresc, pe care l-am văzut deja la Methodius.

Majoritatea Părinților Bisericii care au descoperit cauza incarnării în intenția lui Dumnezeu de a reabilita specia umană nu recunoșteau nici o necesitate a incarnării, în afară de penetrarea păcatului. Aproape toți Părinții Bisericii explicau că ceea ce a oferit ideea despre Hristos era mai mult și mai important decât ceea ce pierduse ființa umană. Cu toate acestea, ei nu foloseau această idee în speculațiile lor și, de regulă, nu îi acordau o importanță deosebită. Dar, chiar și Irenaeus a considerat incarnarea drept modalitatea finală și sublimă a providenței divine prin care Dumnezeu a adus treptat creația originală de la imperfecția necesară la împlinire. Unde a apărut această idee a mai fost implicată și ideea că Hristos ar fi venit, chiar dacă nu ar fi existat păcatul. Prin urmare, Părinții Bisericii are nu au pus un accent deosebit pe păcat, care credeau păcatul a apărut mai mult sau mai puțin firesc și care considerau mântuirea mai mult sau mai puțin o perfecțiune, au susținut necesitatea incarnării chiar și separat de păcat. Astfel au procedat Theodore de Mopsuetia, Pelagius și alții. Ei considerau că incarnarea formează fundamentul vieții în care omul este elevat dincolo de natura și de virtutea sa obișnuită, adică omul este elevat la viață ascetică și angelică. Pornind de la premise cu totul diferite, Clement din Alexandria a exprimat o idee identică. Abstenența de la rău era perfecțiunea la care au ajuns chiar grecii și evreii; pe de altă parte, gnosticul perfect, care putea ajunge la acest stadiu numai după împlinirea întregii revelații a Logosului, a descoperit perfecțiunea în viața ascetică a intuiției, o viață întemeiată pe credință, speranță și dragoste. (77). Astfel, pentru a întemeia această viață, era necesară revelația deplină a Logosului și nu era necesară implicarea păcatului în această chestiune.

Pe baza textelor biblice (de exemplu, *Evanghelia după Matei* 25:24, *Epistola lui Pavel către Efeseni* 1: 3-5, *Epistola a doua a lui Pavel către Timotei* 1: 8 - 10), grecii au mai vorbit (78) despre o alegere a lui Isus către credincioșii în Isus înainte de crearea lumii și despre porunca de mântuire formulată de Dumnezeu înainte de geneza lumii, referitoare încă de atunci la păcat. Atanasie afirmă că în viitoarea noastră viață eternă în Hristos este condiționată de faptul că existența noastră a fost bazată pe Hristos chiar înainte de existența timpului. Dar, ideea despre predestinație, la fel ca ideea conform căreia Hristos este căpetenia Bisericii sale, este limitată la limitele unei doctrine biblice care, tocmai din acest motiv, este adevărată. Aceste concepții nu influențează doctrina despre faptele lui Hristos și nici adoptarea faptelor sale. Totuși, de regulă, ideea despre predestinație s-a format după ce Dumnezeu a prevăzut reușitele oamenilor în virtute și i-a ales. Această versiune este clară în special în școala din Antiohia și pătrunde chiar în cristologia lor; această versiune este în contradicție cu intenția lui Pavel.

## **Supliment la capitolul VI**

### **Ideile despre mântuirea de diavol și ispășirea prin faptele lui Dumnezeu-Omul**

#### **§ 1 Moartea lui Isus ca răscumpărare și sacrificiu**

Părinții Bisericii greci nu au mers mai departe și nu puteau acorda o formă mai consistentă viziunilor despre acest subiect, expuse deja de Irenaeus și Origen. Cel puțin în Răsărit, incarnarea era atât de apropiată și legată de concepția despre rezultatul mântuirii încât orice altă idee trebuia să se supună importanței sale. Desigur, întotdeauna și în toate direcțiile, după exemplul lui Irenaeus și dispozițiile Noului Testament, s-a încercat introducerea în mântuire a faptelor din istoria lui Hristos. Acest lucru poate fi observat în special la Atanasie și la cei doi Chiril: "Ceea ce s-a umanității sale, ni s-a întâmplat nouă." Încă odată, moartea lui Hristos era adeseori reamintită atunci când era considerată iertarea păcatelor. Totuși, aici este greu să fie definită o demarcare între exegeză, retorică și dogmatică. De regulă, noi avem impresia că teologia ar fi putut să se elibereze de toate faptele din viața lui Hristos. (79) Pe de altă parte, moartea lui Hristos a apărut întotdeauna un eveniment atât de tragic și miraculos încât oamenii au fost siliți să-i atribuie o valoare deosebită. Moartea lui Hristos nu a fost reprezentată în artă până în secolul al V-lea; astfel, majoritatea grecilor îl considerau pe Hristos, alături de întreaga pasiune, drept un mister sacru, nu numai în sensul intelectual. Aici, gândirea rațională s-a înclinat în fața emoției și și-a impus tăcerea. Spre sfârșitul vieții sale, Goethe a spus: "Noi tragem un vâl peste suferințele lui Hristos fiindcă noi numai respectăm profund aceste suferințe; noi credem că este condamnat să ne jucăm, să minimalizăm și să împodobim aceste profunde mistere, ascunse în adâncimile divine ale suferinței; noi nu trebuie să ne odihnim niciodată până când chiar și cel mai nobil pare a fi reprobabil și nesemnificativ." Această afirmație reprezintă exact sentimentul elen. De asemenea, această afirmație ne oferă cheia



pentru afirmația lui Grigore Nazianus (80) că aprecierea suferințelor Hristos este unul din subiectele despre care se poate greși cu impunitate. Prin această afirmație, el a vrut să afirme că rezultatul specific al pasiunii este incert și nu poate fi exprimat. A rămas pentru Evul Mediu și pentru vremurile noastre moderne ca toată modestia și reverența să fie înlăturate.

Totuși, unii teologi și exegeți nu s-au putut abține de la speculația despre moartea lui Hristos, cu toate că ei nu au folosit considerente frivole. După *Epistola lui Pavel către Romani* 8:3, moartea lui Isus a fost legată în primul rând de condamnarea păcatului în trup (moartea). Acest fapt constituie cea mai puternică legătură dintre *Ensakorsis* (întruparea carnală), moartea și reînvierea la care s-a ajuns în Biserica Elenă. În agonia finală a lui Hristos, prima *Ensakorsis* a ajuns oarecum la sfârșitul său fiindcă prin moarte, carnea era purificată de păcat și mortalitate și a fost arătată în reînvierea lui Hristos pură, sfântă și incoruptibilă. Această idee a fost elaborată în diverse modalități de Atanasie, Grigore de Nyssa, Chiril din Ierusalim și, în mod special, de Apollinaris. (81) În perioadele ulterioare, concepția despre uniunea ipostatică deplină interzicea înfrângerea corupției iar moarte provenea la un moment după însușirea naturii umane. Astfel, se susținea că Hristos a distrus chiar la incarnare corupția și moartea (pedeapsa păcatului), dar moartea a fost cu totul voluntară și folositoare.

În cadrul unui alt argument, Irenaeus a accentuat necesitatea de a descoperi incarnarea Logosului, pasiunea sa pentru bunătate și sanctitudinea lui Dumnezeu. Apoi, Irenaeus insistat că Hristos ne-a salvat, nu de la infirmitate ci din forța diavolului, i-a salvat pe cei înstrăinați de Dumnezeu și întemnițați nefiresc, nu prin forță ci datorită considerației corecte a justiției. Origen a fost primul care a exprimat pasiunea și moartea lui Hristos cu o precizie logică din perspectiva *răscumpărării* și a *sacrificiului*. Origen a stabilit teoria conform căreia, diavolul a câștigat o revendicare legală asupra omului iar astfel a putut să considere moartea lui Isus (sau a sufletului său) drept o răscumpărare plătită diavolului. Această doctrină marcionită despre preț și negoț a fost deja complectată de Origen cu presupunerea unui fapt de amăgeală din partea lui Dumnezeu. În ciuda unui puternic protest, această idee a fost preluată de discipolii săi și executată agresiv iar apoi a fost executată și mai ofensiv. Atunci când tratează noțiunea despre Dumnezeu, Grigore de Nyssa (82) discută această chestiune pe larg și în mod repulsiv. Noi descoperim această problemă la Ambrozie, care vorbește despre *pia fraud* din scrierile lui Augustine și Leo I. Această chestiune preia forma ceea mai negativă la Grigore de Nyssa. Acest lucru dovedește că Părinții Bisericii au pierdut treptat orice concepție permanentă despre sfințenia și dreptatea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, acest lucru exprimă credința că puterea diavolului nu a fost înfrântă prin apariția lui Hristos dar a fost zguduită prin moartea sa. Astfel, epitafurile vechii dogmatici au făcut ca escatologia să devină determinantă. (83)

Cu privire la sacrificiul lui Hristos, Origen a avut o importanță epocală. Pe de o parte, el a început de la *Epistola lui Pavel către Romani* 3:25 și texte similare; pe de altă parte, el a fost puternic influențat de misterele expiatorii greco-orientale. Origen a fost primul care a introdus în Biserică, urmând precedentul stabilit de gnostici, o teologie a sacrificiului sau a ispășirii, a reconcilierii, bazată pe moartea lui Hristos. Astfel, el a îmbogățit și, în același timp, a creat confuzie în teologia elenă. El a predicat că toate păcatele solicitau un sacrificiu pur și sfânt pentru iertarea lui Dumnezeu; acest sacrificiu a fost trupul lui Hristos, dăruit Tatălui. După cum era expusă, această idee era apropiată de ideea unei suferințe a pedepsei prin vicar. Această idee a fost adoptată de Atanasie care a făcut sinteza

cu alte idei conform cărora veridicitatea lui Dumnezeu solicita ca amenințarea cu moartea să fie îndeplinită. Prin urmare, moartea a fost acceptată de Hristos în numele tuturor și chiar el a distrus această idee. (84) Ideea că numai moartea sacrificială poate învinge moartea poruncită de Dumnezeu iar astfel Dumnezeu poate fi reconciliat apare și la alți Părinți ai Bisericii eleni din secolul al IV-lea. (85) Atunci când urmărim estimarea formată despre valoarea infinită a pasiunii finale a lui Dumnezeu - Omul (86), noi descoperim permanent urme, mai mult sau mai puțin caracteristice, ale unei idei despre substituie în legătură cu împlinirea. Totuși, acest lucru rămâne obscur și nu este proeminent. Cu alte cuvinte, această idee a fost denaturată, la fel ca în cazul lui Irenaeus, pentru a fi numai un exemplu. Mai ales școala din Antiohia a considerat că pasiunea finală a lui Hristos a influențat deciziile noastre adoptate liber. Această versiune nu lipsește la niciunul dintre Părinții Bisericii eleni. Alții, cum ar fi, de exemplu, Grigore Nazianus, au explicat că Dumnezeu nu a solicitat sacrificiu sau răscumpărare dar a primit *pentru economie* (pentru alcătuire, pentru creație). În acest caz, la fel cele precedente, *pentru economie* (pentru alcătuire) însemna că Scrierea Sfântă ar putea fi împlinită adică era echivalentă cu abandonarea explicației directe a faptului în sine. În orice caz, Chiril din Alexandria arată cât se poate de clar ideea înlocuitoare despre pasiunea și decesul lui Dumnezeu - Omul în legătură cu întreaga concepție hristologică. (87) Metoda lui Eusebius de a formula ideea se apropie cel mai mult de Pavel, dar este numai o parafrază. (88) Incapacitatea teologilor de a recunoaște, de a expune și de a disputa diferențele din cadrul concepțiilor lor divergente este ceea mai puternică dovadă că ei nu erau conștienți în mod clar de responsabilitatea și importanța propriilor lor enunțuri.

## § 2 Hristos ca ființă umană mediatoare

Occidentul avea o proprie schemă pentru hristologie și poseda trăsături caracteristice în cadrul concepției sale despre activitatea lui Hristos. (89) Aici, la fel ca aproape în toate domeniile de activitate ale Bisericii Latine, era cât se poate de important că primii teologi latini au fost juristul Tertullian și dominatorul bisericesc Ciprian. Având aversitate față de speculația filozofică și față de speculația strict religioasă, fiind dominați de un puternic moralism prozaic, teologii latini erau posedați de la început de un impuls de a purta religia în sfera legală. Autoritățile sacre sau *simbolul* erau considerate "legea lui Dumnezeu"; slujba divină se afla în locul în care era pronunțată cenzura lui Dumnezeu iar divinitatea era considerată judecătorul. Tatăl, Fiul și Spiritul erau *personae* care posedau o proprietate comună (*substanța* dar nu *natura*). Hristos era cel care controla "proprietatea" duală: o proprietate moștenită de la Tată (divinitatea sa) și o proprietate moștenită de la mama sa (umanitatea). După cum au afirmat Tertullian și Ciprian, Hristos cerea supunerea față de Dumnezeu și satisfacerea lui Dumnezeu (*Deo Satisfacere*). În această frază era inclus tot: omul (creștinul) trebuia să-i dea lui Dumnezeu ceea ce îi datora, adică el trebuia să împlinească cerințele legitime ale lui Dumnezeu. Apoi, a apărut "*promereri deum*", adică slujirea lui Dumnezeu și câștigarea favorii lui Dumnezeu prin meritele noastre. Dar, la Tertullian și la Ciprian "*satisfacere Deo*" însemna mai precis ispășirea greșelilor făcute față de Dumnezeu prin acte de penitență și reconciliere. (*Placere Deum, satisfacere deo per hostias* - Arnobius). Mai multe *promereri* (beneficii) au fost aplicate, în primul rând, *la bona opera* (posturi și dăruirea de pomeni). Chiar din mijlocul secolului al

III-lea, un sistem ecleziastic a fost format în Occidentul latin pe baza faptelor de răsplătire față de Dumnezeu. (90) Treptat, acest sistem a preluat toate legăturile dintre om și Dumnezeu. Acest sistem era dominat de ideea că magnitudine transgresiilor și a faptelor închinat lui Dumnezeu, sacrificiile de pocăință, trebuiau să aibă o relație strict legală și, în mod similar, ceea ce omul merita de la Dumnezeu pentru faptele sale avea o valoare fixă și determinată. În contradicție cu ceea ce s-a presupus, această idee nu a provenit de la început în Biserica din perioada germano - romană ca rezultat al legii penale germane. Din contra, în esență, ideea despre *satisfactiones* și *merita* aparținea deja de perioada romană, în care era strict practică. Din vremurile lui Tertullian și Ciprian, latinii erau obișnuiți cu noțiunea că creștinul trebuie să-L îmbune pe Dumnezeu iar plângerile de durere, suferință și deprivări erau modalitățile sacrificiului, modalități de expiere iar Dumnezeu lua în strictă considerație gradul de ispășire; unde nu exista o culpă, chiar aceste modalități erau reprezentate ca merite. Toate aceste definiții triviale, care denotă un nivel scăzut al viziunii morale și legale și care ar fi putut fi atribuit cu bucurie popoarelor barbare, a devenit proprietate Bisericii înainte de incursul germanilor. Principiul lui Anselm conform căruia "Fiecare păcat trebuie să fie urmat de satisfacție sau pedeapsă", poate fi indicat deja la Sulpicius Severus și corespunde cu ideea lui Ciprian și a succesorilor săi.

Ciprian a aplicat la Hristos în sine principiul "satisfacere deo". În Evul Mediu, cele mai discutabile consecințe despre teoria și practica penitenței au reacționat la concepția lui Ciprian despre faptele lui Hristos. În scrierile lui Ciprian, faptele lui Hristos au fost influențate de viziunea umană a faptelor omenești de penitență. Suferință și moartea lui Hristos au fost un sacrificiu oferit de Hristos lui Dumnezeu pentru a fi propice pentru Dumnezeu. Această idee inițiată de Ciprian nu a mai ieșit din vedere în Occident. Dumnezeu supărat, care trebuia să fie favorizat și despre care grecii știau atât de puțin, a devenit din ce în ce mai cunoscut în Occident. Tradițiile iudaice și paveliene despre acest subiect s-au unit cu tradițiile legii romane. Ilarie favorizează în mod evident sinteza dintre sacrificiul lui Hristos și îndepărtarea culpei și a pedepsei. (91) Această combinație a fost repetată de Ambrozio (92), Augustin și marii Papi din vremurile străvechi. (93) Augustin a fost un neoplatonic și un profund gânditor creștin care cunoștea îndeaproape alte puncte de vedere productive și a repetat mai puțin această sinteză. (94) Esență specifică a acestei viziuni despre faptele lui Hristos ca îmbunarea lui Dumnezeu supărat prin intermediul unui deced sacrificator era caracteristic exprimată în ideea ferm stabilită că Hristos a îndeplinit acest fapt nu prin intermediul caracteristicilor sale divine ci prin intermediul atributelor sale umane. (95) Latinii erau puși în tăcere cu privire la această concluzie. Viziunile latinilor despre faptele lui Hristos au fost influențate de pedepsirile acceptate în Biserică, care le datora valoarea acceptarea voluntară a suferinței. În general, sacrificiile erau ceva uman - Dumnezeu nu redă dar primește sacrificii. În ultimă instanță, umanitatea era datoarea față de Dumnezeu. În mod necesar, de aici Hristos s-a prezentat ca sacrificiu în calitate de om. Prin această concluzie, latinii s-au separat de intererul suprem și final al pietății elene fiindcă aceasta solicita ca divinitatea, împreună cu umanitatea, să preia toate pasiunile umanității și să le adopte ca propriile sale pasiuni. Concepția elenă rigidă a devenit ulterior plină de lacune și inconsistente. Această concepție elenă a reprezentat suferințele lui Hristos drept o entitate care nu era voluntară ci drept acceptarea deplină a incarnării. Totuși, subiectul este întotdeauna Dumnezeu. (96) În concluzie, în viziunea grecilor, în totalitatea sa, concepția de sacrificiu este într-adevăr străină de stricta lor teorie

despre semnificația lui Hristos. Concepția despre sacrificiu și-a găsit calea prin exegeză și mistere. Concepția despre sacrificiu periclita compactitatea concepției dogmatice conform căreia tot ceea ce a făcut Hristos se rezuma la complexa presupunere carnală. Viziunea străină nu putea zdruncina concepția că Dumnezeu - Logosul era subiectul în tot ceea ce s-a petrecut cu Hristos. Pe de altă parte, printre latini, ideea despre sacrificiul de ispășire era autentică împreună cu ideea despre înlocuire și nici o teorie generală nu îi era opusă. Grecii nu au fost niciodată capabili să se eleveze la la contemplarea faptelor lui Hristos ca *assumptio carnis* (presupunere carnală), o expresie a celei mai mărețe pietăți la greci. La fel ca cei din Antiohia, grecii care nu împărtășeau sau împărtășeau numai în mod imperfect ideea realistă despre mântuire, se refereau cu privire la faptele lui Hristos, la fel ca latinii, la partea umană a personalității lui Hristos. (97)

În acest domeniu existau mari diferențe. Occidentul nu poseda o teorie dogmatică definită cu privire la faptele de expiere al lui Hristos. Opiniile grecilor și-au exercitat influența. (98) Cu foarte puține excepții, creștinii din Occident nu erau dispuși să se tulbure cu idei lipsite de influență în viața practică.

## § 2 Supliment despre maniheism (99)

La sfârșitul secolului III, trei mari sisteme religioase s-au confruntat în Asia de Vest și în Europa de sud: neoplatonismul, catolicismul și maniheismul. Aceste trei sisteme religioase pot fi caracterizate drept rezultatele finale ale unei istorii de mai mult de un mileniu al dezvoltării religioase a popoarelor civilizate în spațiul dintre Persia și Italia. În toate cele trei sisteme religioase a fost înlăturat vechiul caracter național și specific al religiilor; acestea erau religii mondiale, cu cea mai universală tendință. Solicitățile formulate de aceste sisteme și consecințele lor au transformat întreaga existență umană, din punct de vedere public și individual. Aceste sisteme religioase au înlocuit cultul național cu un sistem care aspira să fie teologia, teoria universului și știința istoriei; simultan, aceste sisteme au adoptat o etică stabilită și un ritual al slujbei divine. Prin urmare, formal, aceste trei sisteme religioase se asemănau din acest punct de vedere și erau similare prin faptul că fiecare dintre ele și-a atribuit elemente din diverse religii mai vechi. Aceste sisteme și-au prezentat asemănarea prin priorizarea ideilor despre revelație, mântuire, virtute ascetică și imortalitate. Neoplatonismul era religia naturală spiritualizată: politeismul elen a fost transfigurat de elemente orientale și s-a dezvoltat în panteism. Catolicismul era o religie universală monoteistă, bazată pe Vechiul Testament și pe Evanghelie dar edificată cu ajutorul speculației elene și al eticii. Maniheismul a fost o religie bazată pe caldeism dar intercalată cu idei creștine, persane și, eventual, budiste. Elementul elen lipsea în maniheism iar în catolicism lipseau elementele caldeene și persane. Aceste trei religii mondiale s-au dezvoltat în perioada 50 AD - 250 AD. Catolicismul și maniheismul erau superioare față de neoplatonism tocmai din cauza faptului că neoplatonismul nu avea un fondator. În consecință, maniheismul nu a dezvoltat niciodată o forță fundamentală și nu a pierdut niciodată caracteristica de a fi o creație artificială. Catolicismul era superior față de maniheism fiindcă fondatorul său era venerat nu numai ca purtătorul revelației ci fiindcă era Mântuitorul în persoană și Fiul lui Dumnezeu. Lupta impusă neoplatonismului de către catolicism a fost determinată încă din

mijlocul secolului IV, cu toate că neoplatonismul a continuat să-și mențină propriul teritoriu pentru cel puțin încă două secole. Încă de la începuturi, Biserica Catolică era sigură de victoria sa asupra maniheismului fiindcă atunci când maniheismul a pus în dispută supremația sa, Biserica Catolică a devenit Biserica statală privilegiată. Maniheismul nu a acceptat anihilarea sa și a continuat să existe în Evul Mediu în Orient și în Occident, dar în cadrul unor diferite forme și modificări.

### *Doctrina lui Mani. Sistemul maniheismului*

Multe caracteristici ale doctrinei lui Mani pot fi prezentate și în momentul de față. Mani a publicat un sistem integral. Totuși, multe detalii sunt incerte, fiind descrise în mod diferit în diverse surse, astfel că adeseori este incert care era opinia doctrinară a fondatorului Mani.

Sistemul religios al lui Mani era un dualism consistent și lipsit de compromisuri. Nu era desemnată nici o diferență între aspectul fizic și aspectul etic. Din acest punct de vedere, sistemul era materialist în mod definit și nu numai figurativ. Lumina era singurul lucru bun iar obscuritatea era singurul lucru rău. Prin urmarea, cunoașterea religiei putea fi numai cunoașterea naturii și a elementelor sale; mântuirea conținea numai salvarea de tenebre a fracțiunilor de lumină. Dar, în aceste circumstanțe, etica a devenit o doctrină de abținere față de toate elementele provenite din spațiul obscurității.

Pentru speculația lui Mani, punctul de plecare era caracterul contradictoriu al lumii prezente. Pentru el, inconsistența părea să fie, în primul rând, o chestiune de elemente și numai în al doilea rând o chestiune etică, pe măsura în care el considera partea materială o omului drept o emanare a elementelor negative ale naturii. Mani a dedus din esența contradictorie a lumii două entități cu totul separate între ele: lumina și tenebrele. Ambele trebuiau să fie considerate conform analogiei unui regat. Lumina apărea drept Spiritul Primordial - Dumnezeu și strălucea în cele zece sau douăsprezece virtuți: dragostea, fidelitatea, mărinimia, înțelepciunea, blândețea, cunoașterea, inteligența, misterul și discernământ. Această strălucire se manifesta prin lumina cu paznici în ceruri și pe pământ. În mod asemănător, tenebrele erau un domeniu spiritual; mai bine zis, tenebritatea era reprezentată într-o personificare spirituală dar în fruntea ei nu se afla Dumnezeu. Tenebritatea a cuprins un "pământ al tenebrelor". Domeniul luminii avea cinci caracteristici specifice: adiere plăcută, vânt răcoritor, lumină strălucitoare, foc susținător și apă limpede. Domeniul tenebrelor avea cinci caracteristici: ceața, căldura de foc, vântul arzător, tenebritatea și umezeala. Diavolul și demonii săi proveneau din spațiul tenebrelor. Aceste două domenii au fost opuse din totdeauna, erau în contact dar nu s-au combinat. Apoi, diavolul a început să se revolte și a atacat domeniul luminii, adică pământul. Dumnezeul luminii a generat omul primordial și l-a expediat să lupte împotriva diavolului, fiind înzestrat cu cele cinci elemente pure. Totuși, diavolul s-a dovedit mai puternic. Omul primordial a fost învins temporar. În acest moment, Dumnezeul luminii a pășit înainte, a învins absolut diavolul cu ajutorul aeonilor noi - spiritul vieții - și a mântuit omul primordial. Dar, o parte din lumina omului primordial a fost jefuită de tenebritate; cele cinci elemente tenebre s-au mixat deja cu generațiile de lumină. Omul primordial putea numai să coboare în abis și să afecteze creșterea generațiilor tenebre prin dezrădăcinarea lor dar nu putea să separe elementele mixate deja, care erau elementele lumii vizibile prezente. Acest lucru a fost

modelat din ei după porunca lui Dumnezeu al luminii. În sinea ei, formarea lumii era primul pas în mântuirea părților de lumină din întemnițarea lor. Lumea în sine era reprezentată ca o înlănțuire ordonată dintre diverse ceruri și pământuri, suportată și sprijinită de aeoni, îngerii luminii.

### **Partea a III-a Note**

1. Influența lui Aristotel este evidentă la Diodor din Tars care a reprodus în mod independent dovada cosmologică a lui Aristotel. (Vezi: René Henry (ed.), *Photius, Bibliothèque*, (Paris: Société d'Édition des Belles Letres, 1965) v. 4, p. 1 ff. [NT]) Începând din secolul VI, acest lucru este evident la majoritatea Părinților Bisericii și în special la Ioan Damaschinul (vezi: John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* I 3 in Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 pp. 2 - 3 [NT]. Tot ceea ce este perceptibil prin simțuri precum și lumea superioară a spiritelor este obiectul schimbării. Prin urmare, totul trebuie să fi avut un început și a fost creat. În consecință, trebuie să existe o ființă care creat iar această ființă este Dumnezeu. Două dovezi suplimentare se află la Ioan Damaschinul.
2. Primul scop al sistemului de argumentare al lui Augustin era demonstrația regulilor de gândire umană, care a depășit aceste reguli. Augustin a declarat că aceste reguli ale gândirii umane, logice și etice, sunt adevăruri iar totalitatea lor este adevărul. Acest adevăr era o putere vie și, prin urmare, exista. Astfel, a fost

creată calea pentru concepția existenței lui Dumnezeu. Vezi, în special, *De Libero Arbitrio* II 3 - 15.

3. Cu privire la acest subiect, marea majoritate a opiniilor provenite de la Părinții Bisericii era acceptată. Augustin descrie imposibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu. Vezi: Augustine, *On Christian Doctrine* I 6 în Ph Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1887, 2004) v. 2, p. 524: "Oare eu am vorbit despre Dumnezeu sau am rostit slava Sa într-un mod onorabil? Nu, sentimentul meu este că am dorit numai să vorbesc iar dacă am spus ceva, acest lucru nu este ceea ce am dorit să spun. Cum știu eu acest lucru în afară de faptul că Dumnezeu nu este discutabil? Dar, dacă ceea ce am rostit eu ar fi fost inefabil, nu ar fi putut fi rostit. Nu se poate spune despre Dumnezeu că este inexprimabil fiindcă chiar și această afirmație înseamnă a vorbi despre Dumnezeu. Astfel, se creează o ciudată contradicție de cuvinte: dacă ceea ce este inefabil nu poate fi discutat, acest lucru nu este inefabil dacă este denumit "inefabil". Această contradicție dintre termeni trebuie să fie evitată prin liniște mai curând decât să fie explicată prin grăire." În continuare, autorul menționează citate din scrierile lui Basilides, Chiril și Plotinus dar contextul și esența trebuie să fie analizate separat. [NT]

4. Ioan Damaschinul începe lucrarea sa *Expunerea credinței ortodoxe* (John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* I 1 în Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 p. 1 [NT] cu Evanghelia după Ioan 1:18 ("Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu; singurul Lui Fiu, care este în sânul Tatălui, Acela l-a făcut cunoscut."), Evanghelia după Matei 11:27 ("Toate lucrurile Mi-au fost date în mâini de Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște deplin pe Fiul, afară de Tatăl; tot astfel nimeni nu cunoaște deplin pe Tatăl, afară de Fiul și acela căruia vrea Fiul să-L descopere.") și Întâi epistolă a lui Pavel către Corinteni 2:11 ("Într-adevăr, cine dintre oameni cunoaște lucrurile omului, afară de duhul omului, care este în el? Tot așa, nimeni nu cunoaște lucrurile lui Dumnezeu afară de Duhul lui Dumnezeu.").

5. A existat o remarcabilă dispută între anumiți discipoli ai lui Lucian (după Philostorgius) și cei mai extremiști arieni (Eunorius și Aëtius), dar nu Arius personal. Subiectul acestei dispute era dacă oamenii pot cunoaște natura lui Dumnezeu așa cum Dumnezeu își cunoaște propria sa natură. Subiectul acestei dispute era cât se poate de asociat de hristologia și arsitotelismul lor. Părinții ortodocși au argumentat că Dumnezeu cel indescriptibil putea fi perceput în Logos și prin activitatea Logos-ului. Prin urmare, ar fi fost imposibil ca Dumnezeu să fie cunoscut dacă Logos-ul nu ar fi fost imaginea Sa, cu o esență asemănătoare. Arieni au fost siliți să confrunte această obiecțiune prin accentuarea eventualității că Dumnezeu poate fi cunoscut în mod direct, chiar și în cadrul controversei hristologice. Desigur, prin adoptarea acestei poziții, a fost necesar ca ei să lase cheștiunea despre esența lui Dumnezeu în afara acestui subiect. Ei au fost siliți să se limiteze la voința lui Dumnezeu, după cum s-a manifestat în creație și la propovăduirea adevărului prin Logos. Dar, pentru ei aceasta nu era o limitare fiindcă, în primul rând, pentru ei era importantă cunoașterea voinței umane. În al doilea rând, ei au acordat importanță supunerii oamenilor față de suveranitatea voinței divine. Tezele lor sunt cu totul depășite de teologia neoplatonică a lui Dionisie Areopagitul care adoptase deja o teză care a dominat mai mult de un mileniu. Conform acestei teze, afirmația că Dumnezeu nu poate fi cunoscut datorită splendorii sale a fost echilibrată de presupunerea mistică despre o cognoscibilitate senzuală și suprasenzuală în virtutea fuziunii dintre spiritul divin

și spiritul uman. Dionisie Areopagitul mai este și sursa teologiei despre afirmare și negare (*kataphatic* și *apophatic*) adică metoda de a formula declarații despre Dumnezeu *via eminentis* și *via negationis*. Importanța lui Ioan Damaschinul pentru posteritate constă în uniunea realizată de el între elementele neoplatonice și aristotelice în cadrul doctrinei sale despre Dumnezeu. Vezi: John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* I 1 - 4 in Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 p. 1 ff. [NT] Bibliografia modernă include următoarele lucrări: J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, (Oxford: Oxford University Press, 2020); I. Perczel, Dionysius the Areopagite in K. Parry (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, (Hoboken, New Jersey: Wiley & Sons, 2015), pp. 211 - 225; F. Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, (New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011); Mark Edwards & als. (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, (Oxford: Oxford University Press, 2022); W. Riordan, *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, (San Francisco: Ignatius Press, 2008); V. Adrahtas, John of Damascus in K. Parry (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, (Hoboken, New Jersey: Wiley & Sons, 2015), pp. 264 - 267; J.H.Lupton, *St. John of Damascus*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1882); K. Parry, Fate, Free Choice and Divine Providence from the Neoplatonists to John of Damascus in A. Kaldelis & N. Siniossoglu (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 341 - 360; D.J.Janosik, *John of Damascus: First Apologists to the Muslims. The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, (Eugene, Ore.: Pickwick Publications 2016). [NT]

6. Alături de fatalism și astrologie, Părinții Bisericii au respins unanim ideea conform căreia cunoașterea anterioară a lui Dumnezeu a acționat ca soartă și era prima cauză a faptelor omenești. Părinții Bisericii au respins unanim ideea că profeția dispune de cursul evenimentelor. Mai curând, ideea acceptată a fost că pre-știința (știința premergătoare) a fost consecința evenimentului perceput în prealabil. Augustin nu era cu totul mulțumit cu această idee. El a aprofundat acest subiect prin intermediul ideii conform căreia totalitatea evenimentelor care s-au petrecut au fost în eternul *prezent*.

7. Autorul menționează aici un fragment în greacă netradus din scrierile lui Grigore de Nyssa. [NT]

8. Pentru bibliografia modernă despre acest subiect, vezi, de exemplu: W.J.Prior, *Virtue and Knowledge . An Introduction to Ancient Greek Ethics*, (Abingdon, Oxon: Routledge, 2017); R.K.Ballot, *Greek Political Thought*, (Oxford: Blackwell, 2006) [NT]

9. Grigore de Nyssa a specificat aceste patru caracteristici și a aspirat să le armonizeze în marele său catehism.

10. Doctrina despre Dumnezeu a ajuns în această formă la teologii din Evul Mediu. Nuanțele și inconsistențele teologiei scolastice au provenit de la necesitatea de a alterna între cele două idei esențiale despre Dumnezeu.

11. Vezi: Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1886, Wipf & Stock, 2001); C.J.De Vogel, Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground, *Vigilae Christianae* v. 39 (1985), p. 1 - 62 [NT]



12. În această viziune, în Evul Mediu, Dumnezeu apare drept cel "strict just" iar Hristos apare drept cel "bun". Cu toate acestea, ideea despre bunătate s-a schimbat.

13. Concepțiile antropomorfe despre Dumnezeu, credința că Dumnezeu are o formă umană, un trup, aveau un anumit loc în clasele inferioare și în unele secte orientale. Aceste concepții existau și în unele cercuri de călugări și chiar la unii episcopi. După sfârșitul secolului IV, ostilitatea față de spiritualismul lui Origen a fost combinată cu rezistența activă față de această viziune contradictorie. (Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen* VIII, 11 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 405 - 406 [NT]). Tertullian a susținut că noțiunea stoică despre corporalitate a avut cu greu un apologet. Opinia lui Lactantius despre "figura" și "affectus" a lui Dumnezeu nu este stoică ci ține de realismul popular. În general, multe elemente antropomorfe au fost reținute în teologia occidentală, alături de escatologia realistă datorită teologilor care au prețuit un moralism eclectic și neutru. Foarte instructivă este confesiunea lui Augustin (*The Confessions of St. Augustine* V - VI in Ph. Schaff (ed.), *Nicene and Post - Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v.1, pp. 79 ff. [NT]) conform căreia predicile lui Ambrozie l-au salvat de la prejudiciul invocat de Biserica Catolică după care Divinitatea a fost concepută la fel ca omul. Dacă ne gândim cât de mult s-a implicat Augustin cu creștini atolici înainte de conversiunea sa și cât de mult el a auzit despre Biserică, noi nu putem presupune că numai el poartă vina acestui prejudiciu. Noi trebuie numai să menționăm scrierile apocrife din perioada bizantină, citite extrem de mult, pentru a constata cât de puternice erau noțiunile despre antropomorfism și concepțiile despre magicul Dumnezeu.

14. Împăratul Iustinian a convocat Sinodul local de la Constantinopol din anul 543 pentru condamnarea viziunilor lui Origen despre creația sufletului uman.

15. Origen a susținut că lumea prezentă este numai un loc de pedeapsă și purificare. Această opinie era foarte apropiată de vechile idei gnostice și a fost respinsă. Dar, a continuat să existe ideea despre o lume superioară a spiritelor, față de care lumea noastră era numai o copie materializată. Această idee a fost puternică într-o mare parte a concepției lui Origen (după Platon), atunci când considera ceea ce lumea noastră ar fi trebuit să îndure. Acest sentiment nu lipsea la Părinții Bisericii ortodocși iar grecii din prezent nu au pierdut acest sentiment. "Lumea este o entitate dar este divizată în două sfere: sfera superioară este un *prius* necesar și un prototip pentru sfera inferioară." "La începuturi, prin gândirea Sa, Dumnezeu a ridicat din neexistență toate forțele cerești pentru a-și arăta gloria; această lume inteligibilă este expresia unei armonii netulburate și a unei supuneri ascultătoare." Această concepție a fost expusă de Dionisie Areopagitul și stabilită de Ioan Damaschinul (John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* II 3 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 pp. 18 - 32 [NT]) Conform acestei concepții, lumea a fost creată în faze succesive. Această concepție nu avea importanță unei dogme ci a unei teologumene răspândite. Această opinie este neoplatonică iar publicarea și recunoașterea ei demonstrează că nemulțumirea lui Origen cu privire la narativul creației din Geneza 1 este împărtășită permanent cu alții. Oamenii aveau un interes puternic pentru emanarea elementului spiritual din Divinitate de la începutul creației și până la ființa umană. Prin urmare, avem "lumea spirituală", (lumea inteligibilă), caracterizată prin trei grade care se diviza din nou în trei ordine până la arhangheli și îngeri. (John of Damascus, *Exposition of the Orthodox*

*Faith* II 3 in Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 p. 52). În creație, sistemul faptelor spirituale era construit de sus în jos. În sanctificarea prin mistere era necesară ascensiunea de jos în sus. Chestiunea semnificativă era uniunea dintre concepția creației cu sistemul cu sistemul ritualului sau, mai bine zis, schema care incorpora ideea despre creație în conformitate cu linia de progres stabilită pentru ascetism și sanctificare. Acest lucru a fost reținut de teologia elenă, în ciuda repudierii lui Origen, a neoplatonismului și a gnosticismului. Dar, chiar și în zona elementului material, a existat un interes incomparabil mai mare pentru căldură, frig, umezeală, curent, foc, aer, pământ și apă în cele patru stări de spirit vitale în comparație cu elementele infalibile luate în considerație Vechiul Testament în narativul despre creație. Totuși, aceste elemente au fost incluse sub titlul "faptele din cele șase zile" și, teoretic, alegoriile lui Origen au fost respinse. Exegeza *Genezei* 1 a devenit o adevărată problemă doctă la Părinții Bisericii greci. Cei mai importanți dintre Părinții Bisericii greci au scris despre acest subiect. În acest domeniu, lucrarea lui Ioan Filopon (Johannes Philoponus) este cea mai avansată din punct de vedere științific și este dependentă de Aristotel, cu toate că de multe ori este împotriva lui.

16. Din acest motiv, trebuie luat notă de o cazuistică uimitoare, alături de excepțiile stabilite.

17. În general, se făcea diferența între grade de providență.

18. După Origen, acest enunț platonice a avut ceea mai mare răspândire. Augustin a utilizat acest enunț într-un mod specific.

19. Lactantius, *The Divine Institutes* II 8,12, V 7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1886, 2004), v. 7, pp. 51 - 52, pp. 60 - 61, pp. 142 - 143 [NT].

20. Nu exista nici un dubiu cu privire la necesitatea de a crede în ființe cerești spirituale. Origen a considerat această credință drept o doctrină a Bisericii. (Vezi, Origen, *De Principiis*, Preface in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4. pp. 239 ff. [NT]) . Chestiunile enumerate în cadrul textului pot fi considerate esența considerațiilor generale. Dar, un astfel de acord a apărut numai în secolul al VI-lea. Până atunci, această chestiune era centru unor controverse între o anumită forță a "realismului" biblic și o formă specifică lui Origen, adică a filozofiei elene despre universul spiritelor. Modul în care Dionisie Areopagitul a abordat acest subiect și acordul provenit din partea Bisericii constituiau un triumf al misticismului neoplatonic asupra biblicismului. Cu toate acestea, curentele care au continuat în această direcție nu au fost cu totul suprimate. Acest lucru a fost dovedit de controversa despre isihasm din secolul al XIV-lea sau presupunerea despre o lumină divină necreată care nu este esența lui Dumnezeu ci o energie specifică deosebită prin esența sa și care putea fi văzută. În consecință, Logosul nu a mai fost satisfăcut sau, mai curând, pietatea solicita un mediator, având în vedere că scolasticismul a impus un embargo asupra Logosului. Pietatea aspira la un nou mediator care urma să realizeze ceea ce Logosul nu a mai îndeplinit: acest mediator trebuia să fie o simplă revelație vizibilă a lui Dumnezeu. Teoria lui Dionisie Areopagitul nu era satisfăcătoare din acest punct de vedere fiindcă spirite care nu puteau fi considerat entități create erau percepute ca forțe divine, emanații, raze ale luminilor perfecte capabile de a fi percepute treptat de ființa umană și care ar fi apropiat ființa umană de Dumnezeu. În acest context, există o mare diferență între față e concepția occidentală. În Orient, doctrina platonice și

- gnostică despre aeoni nu a fost niciodată cu totul anulată. În Occident, gradarea forțelor angelice a fost acceptată dar impulsul pios de la care a provenit nu a fost acceptat. (Pentru bibliografia fundamentală despre isihasm, vezi: Th. Sabo & als, A Hesychasm before Hesychasm in *Journal of Early Christian History* v. 4 (2014), pp. 88 - 96; J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems, Collected Studies*, (London: Variorum Reprints, 1974) [NT]
21. Pentru Canonul 35 al Sinodului din Laodiceea, vezi: Ph Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1900, 2004), v. 14. *The Seven Ecumenical Councils*, p. 150. [NT]). Fără îndoială, chiar și în vremurile antice a existat o viziune care a plasat îngerii alături de Dumnezeu iar astfel i-a declarat obiecte de slujbă sau i-a inclus în *fides, quae creditur* (credința în care se crede). Cf. 1 Timotei 5:21.
22. Desigur, această idee este antică. În perioada precedentă, această idee a existat numai în cercul exterior al credinței.
23. Această idee a fost mult timp în curs de dezvoltare. Vezi: Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen* II, 3 în Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, p. 259 - 261 [Este necesară revizuirea menționării oratoriilor Sf. Mihael și citatul din Theodoret - NT]
24. Despre diavol, vezi expunerea lui Ioan Damaschinul John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* II 4 în Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 pp. 20 - 21 [NT]. Diavolul și demonii au plecat de la Dumnezeu nefiresc și din propria lor dorință.
25. Clement of Alexandria, *Stromata* VI 23 în Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 504 -504. [NT]
26. Pentru istoria teozofiei la sfârșitul epocii antice târzii, vezi, de exemplu: G. W. Bowerstock & als., *Late Antiquity: A Guide to Post-Classical world*, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999); Peter, Brown, *Late Antiquity*, (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987); Scott F. Johnson, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Jeremy Scott, *Christianity, Empire and the Making of Religion in the Late Antiquity*, (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2008) [NT]
27. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* II 30, III 14 în Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 pp. 42 - 44, pp. 57 - 60 [NT]
28. Autorul menționează aici Epistola CCV, 19 a lui Augustin.
29. DE aici provine marea controversă care a durat timp de secole: oare pieile cu care Dumnezeu i-a acoperit pe Adam și Eva erau piei adevărate sau trupuri? Cine a fost de acord cu Origen, a susținut a doua eventualitate; cine considera că omul este un microcosm, a susținut prima eventualitate. Totuși, aici au existat și forme mai elaborate; de exemplu a existat viziunea că pielea înseamnă numai trupul carnal.
30. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* III 14 în Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9 pp. 57 - 60 [NT]
31. Ambrosius a învățat această combinație de la cei din Cappadocia. Vezi: *Origen, On the Duties of the Clergy* în Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene*

*Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1896, 2004), v. 10, p. 1 ff. Vezi, de asemenea, Ambrosius, *Two Books concerning Repentance* in *ibid.*, p. 329 ff.: "Dacă scopul suprem al virtuții este progresul majorității, bunătatea este ceea mai iubită și nu îi afectează nici măcar pe cei pe care îi condamnă și, de obicei, îi duce să merite iertarea pe cei pe care i-a condamnat." Pentru concepțiile populare ale creștinilor greci, vezi : Socrates Scholasticus, *The Ecclesiastical History* III. 16 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1890, 2004), v. 2, pp. 86 - 88). [NT]

32. Chiar și modul subtil în care Origen a justificat răul în ceea mai bună lume posibilă a fost repetat numai de rare ori. Totuși, vezi, Augustine, *De Ordine* II, 21 (transl. Silvano Borruso), (South Bend, Indiana: St. Augustine Press, 2007), p. 76. Argumentul este că răul face parte din univers. [NT]

33. La fel ca gânditorii eleni dinaintea sa, Augustin a descris păcatul drept negativ. Fără îndoială, concepțiile lor erau bazate pe o viziune filozofică despre Dumnezeu, după care Dumnezeu a creat tot ceea ce există și este unica ființă. Pe de altă parte, a fost făcută o diferență între ființa eternă și creația provenită de la Dumnezeu.

34. "Căderea omului" este un subiect excepțional de important care a avut implicații spirituale în decursul secolelor. Menționăm aici o bibliografie sumară, care poate fi considerată un punct de plecare. Vezi, de exemplu: G. A. Anderson, *The exaltation of Adam and the Fall of Satan* in *Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha*, v. 15 (2000) pp. 83 - 110; S. Greenblatt, *The Rise and Fall of Adam and Eve. The Story that Created Us*, (NY: W.W. Norton Comp., 2017); J. F. MacArthur, *The Battle for the Beginning: The Bible on Creation and the Fall of Adam*, (Nashville, TN: Nelson Books, 2001); F. Bowers, *Adam, Eve and the Fall in Paradise Lost*, *Publications of the Modern Language Association of America (Cambridge Core)*, v. 84.2, pp. 265 - 273; J.J. Collins, *Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve* in H. Najman & J. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* v. 83 (2004), pp. 293 - 308. [NT]

35. Autorul menționează aici concepția elenă despre lege dar nu menționează în mod controlabil sursa sa. Cf.: Karl Baus, *History of the Church: From the Apostolic Community to Constantine*, (NY: Herder, 1965) [NT]

36. Iertarea păcatelor era o concepție care cu greu ar fi putut fi împlinită de Părinții Bisericii. Disparația ignoranței și acceptarea răsplătirii implicată în penitență constituiau iertarea. Cu greu se poate afirma că cineva a exprimat această idee la fel de clar precum Clement din Alexandria: "Dumnezeu dă iertare pentru păcatele din trecut dar pentru viitor, fiecare își acordă singur iertarea." (Clement of Alexandria, *Who is the Rich Man that Shall Be Saved ?* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1885, 2004), v. 2, p. 602). [NT] Clement din Alexandria a formulat o structură a relației dintre Dumnezeu și omul creat în care este esențială supunerea omului față de voința și valorile lui Dumnezeu: Clement of Alexandria, *The Instructor* I, 3,7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1885, 2004), v. 2, pp. 210 - 211). [NT] Noi nu putem fi surprinși de aceste afirmații. Între expierea formală și penitență nu există un al treilea termen din momentul în care iertarea păcatelor este aplicată în cazuri individuale. Numai unde credința în iertare este credința în sine, ea este mai mult decât un cuvânt dar încă nu un cuvânt magic.

37. Athanasius, *On the Incarnation* in Ph Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, pp. 36 - 71 [NT]
38. "Încălcare poruncii a readus oamenii la natură", *Ibid* IV, p. 38. Conform acestei afirmații, tot ceea ce ridică omul dincolo de nivelul naturii este supranatural.
39. Pentru opiniile moderne despre Atanasie din Alexandria, vezi: D. M. Gwinn, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, (Oxford: Oxford University Press, 2007); D. M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); T.G.Weinand, *Athanasius: A Theological Introduction*, (Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd., 2007); D. Brakke, *Jewish Flesh and Christian Spirit in Athanasius of Alexandria*, *Journal of Early Christian Studies*, v. 9 (2001), pp. 453 - 481; J. D. Ernst, *The Bible in Athanasius of Alexandria*, (Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2004); George Dion Dragas, *Saint Athanasius of Alexandria: Original Research and New Perspectives*, (Rollinsford, NH: Orthodox Research Institute, 2005). [NT]
40. Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* ch. 5,6 in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 478 - 481 [NT]
41. Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, ch. 28, 29 in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 419 - 422 [NT]
42. Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, ch. 16 - 18 in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 404 - 409 [NT]
43. Aici, Grigore poartă speculația mai departe: la începuturi, Dumnezeu nu a creat numai un singur om ci o specie întreagă, cu un număr prestabilit; împreună, aceștia formau o unică esență. În realitate, aceștia erau un singur om, divizați într-o multiplicitate. Adam înseamnă toți cei care au fost creați - *Ibid*. 16, pp. 404 - 406, 17 pp. 406 - 407, 22 pp. 411 - 413. [NT]. În cunoașterea premergătoare a lui Dumnezeu, toată omenirea a fost inclusă în prima creație.
44. Pentru opiniile moderne despre Grigore de Nyssa, vezi: Anthony Meredith S.J., *Gregory of Nyssa*, (London: Routledge, 1999); E. Peroli, *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, *Vigiliae Christianae* v. 51 (1997), pp. 197 - 139; C. W. MacLeod, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, *The Journal of Theological Studies* v. 22 (1971), pp. 362 - 379; John Rist, *On the Platonism of Gregory of Nyssa*, *Hermathena* v. 169 (2000), pp. 129 - 151; J. Th. Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, *Medieval Studies* v. 7 (1945), pp. 55 - 84; A. Marmodoro (ed.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) [NT]
45. Pentru opiniile moderne despre Theodore din Mopsuetia, vezi: A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuetia on the Nicene Creed*, (Cambridge: Heffer & Sons, 1932); Fr. G.McLeod, *The Role of Christ's Humanity in Salvation: Insights from Theodore of Mopsuetia*, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2015); R.C.Hill *Theodore of Mopsuetia, Interpretation of the Prophets*, *Sacris Erudiri, A Journal of Late Antique and Medieval Christianity* v. 40 (2001), pp. 107 - 129 [NT]

46. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* II 11 in Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9, pp. 29 - 30 [NT].
47. Aici am omis trei note de subsol sumare ale autorului fiindcă se referă la interpretări ale textului original. Aceste chestiuni trebuie să fie tratate în studiul critic separat al scrierii lui Ioan Damaschinul.
48. Acestea sunt cele două catastaze ale celor din Antiohia.
49. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* II 28 in Ph Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9, p. 41 [NT].
50. *Ibid.* II, 29, 30, pp. 41 - 44; IV 22, pp. 94 - 95. [NT]
51. *Ibid.* II 30, pp. 42 - 44. [NT]
52. *Ibid.* II 26, p. 40. [NT]
53. *Ibid.* III 1, pp. 45 - 46. [NT]
54. *Ibid.* III 6, pp. 50 - 51. [NT]
55. *Ibid.* IV 4, pp. 75 - 76, II 12, pp. 30 - 32. [NT]
56. Afirmările autorului tratează un imens subiect esențial care trebuie să fie studiat profund. Menționăm aici un număr de lucrări importante și prestigioase dar această bibliografie nu poate fi conclusivă. Vezi:  
A. Hastings & als. (eds.), *The Oxford Companion to Christian Thought*, (Oxford: Oxford University Press, 2000); A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, (Oxford: Oxford University Press, 2007); C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); E. Gilson, *History of the Christian Philosophy in the Middle Ages*, (London: Sheed & Ward, 1955, rep. Washington: The Catholic University of America Press, 2019); C.J.de Vogel, *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or A Profound Common Ground*, *Vigiliae Christianae* v. 39 (1985), pp. 1 - 62. [NT]
57. Athanasius, *De Incarnatione Verbi Dei* in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post - Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, p. 31 ff. Cf.: M. Slusser, *Contra Gentes and De Incarnatione: Place and Date of Composition*, *Journal of Theological Studies* v. 37 (1986), pp. 114 - 117; D. Gwynn, *Athanasius of Alexandria* in K. Parry (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, (New: Jersey: John Wiley & Sons, 2015), pp. 111- 125[NT]
58. *De Incarnatone Verbi Dei, Ibid.*, 7, pp. 39 - 40 [NT]
59. Ferdinand Kattenbusch, *Lehrbuch der Vergleichenden Confessionkunde*, (Sammlung: Sammlung Theologischer Lehrbücher, 1885), p. 298
60. *De Incarnatone Verbi Dei, Ibid.*, 9, pp. 40 - 41 [NT]
61. Totuși, viziunea lui Atanasie nu era numai naturalistă. Mai curând, incoruptibilitatea (integritatea) includea elemente de bunătate, dragoste și înțelepciune; de asemenea era implicată o reînnoire care afecta natura internă a omului. Atanasie nu a putut expune sistematic această chestiune.
62. Autorul menționează că principalele fragmente se află în *De Incarnatone Verbi Dei, op.cit.*, cap. 14 - 16, pp. 43 - 45. Autorul include în această notă observații suplimentare din scrierile lui Origen împotriva lui Alcinous și alții. În esență, aceste chestiuni merită un studiu separat și specific. [NT]
63. Mai exista o opinie paralelă și combinată cu opinia expusă mai sus, conform căreia viața eternă este însușită mistic prin ritualuri sacre și hrana sanctă. În cadrul acestei concepții străvechi, creștinismul pare a fi degradat la nivelul religiilor naturale din Răsărit sau la nivelul misterele orientale elene. Chiar și

primii teologi din Alexandria au inclus opinia naturalistă în cadrul opiniilor lor spirituale și morale.

64. Vezi, în special, Athanasius, *Orationes contra Arianos* II 67 - 70 in Ph. Schaff & H. Wallace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4, pp. 384 - 387. [NT] Atanasie descrie aici ultimele caracteristici ale creștinismului. Mai trebuie reținut că mântuirea însemna restaurarea și, în același timp, tranziția la o grație superioară. Noi îndurăm suferințele cauzate trupului lui Hristos. Noi suntem botezați la fel ca Isus care a fost botezat în Iordan, apoi primim Spiritul Sfânt, carnea noastră este readusă la viață, sanctificată și elevată la viața eternă prin reînvierea Sa.

65. Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* ch. 17 - 28 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 489 - 497. [NT]

66. Argumentul apologetic include și discuția despre neîmplinirea mântuirii mai înainte. De la Iustin până la Eusebius, această problemă a fost pusă și s-a încercat formularea unui răspuns. Grigore de Nyssa a scăpat de această problemă după ce s-a referit la medicul care așteaptă evoluția deplină a bolii înainte de a interveni. *Ibid.* ch. 29 pp. 497 - 498. [NT]

67. *Ibid.* ch. 16, pp. 488 - 489. [NT] În cadrul evoluției sale obișnuite, natura noastră s-a schimbat și în Hristos prin separarea dintre trup și suflet. Prin forța sa divină, Hristos a reunit într-o uniune indisolubilă elementele separate (Cf. Irenaeus și Methodius). După dizolvarea și diviziunea elementelor aliate, reînvierea a fost revenirea la o uniune indisolubilă.

68. În toate argumentele din *Marele catechism* (vezi nota 65 de mai sus) se află ideea că incarnarea a fost un *actus medicinalis* care trebuie considerat strict natural și care se extinde la toată omenirea. Acesta este un subiect imens despre care menționăm următoarea bibliografie ca un exemplu al dimensiunilor:

R.I. Wilberforce, *The Doctrine of Incarnation of Our Lord Jesus Christ in its Relation to Mankind and to the Church*, (London: John Murray, 1852) 4th ed.;

T.J. Pawl, *The Incarnation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020);

J.F. Walvoord, *Jesus Christ Our Lord*, (Chicago: Moody Publishers, 1969);

C.V. Kraus, *Jesus Christ Our Lord. Christology from a Disciple's Perspective*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 1961, 2004); Th. D. Senior, *Incarnation and Timelessness*, *Faith and Philosophy* v. 7 (199), pp. 149 - 164. [NT]

69. Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* ch. 33 - 40 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 501 - 509. [NT]

70. Autorul nu menționează aici datele bibliografice ale scrierii lui Origen despre *Epistola lui Pavel către Filipeni*. Cf. M.R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, (NY: Scribner, 1897);

G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 2009); M.F. Wiles,

*The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) [NT]

71. Gregory of Nyssa, *Ejusdem in ascensionem Christi* in J. P. Migne (ed.), *Patrologia Cursus Completus, Series Graeca*, (Paris: J.P. Migne, 1863), v. 46, p. 693 [NT]

72. Gregory of Nyssa, *De anima et resurrectione. Dialogus qui inscribitur Macrinia* in J.P. Migne (ed.), *loc. cit.* v. 46, p. 12 [NT]

73. Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* ch. 25 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 494 - 495. [NT]

74. A. J. Mason (ed.), *Fifty Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian*, (London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1921), IV, 8, 9, pp. 24 - 25 [NT]

75. În această notă, autorul tratează două subiecte: concepția panteistă despre incarnare și umanitatea cerească a lui Hristos. Am preferat aici menționarea unor date bibliografice moderne. Vezi: D. Hedley, Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God, *Religious Studies*, v. 32 (1996), pp. 61 - 77; B. Daley, "Heavenly Man" and Eternal Christ" on the Personal Identity of the Saviour, *Journal of Early Christian Studies*, v. 10 (2002), pp. 469 - 488. [NT]

76. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* III 1, 6 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.) *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1899, 2004) v. 9, pp. 45 - 46, pp. 50 - 51 [NT].

77. Clement of Alexandria, *Stromata* VI 7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 492 - 494. [NT]

78. Athanasius, *Four Discourses against the Arians* II, 23 in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers* Peabody, Mass.: Hendrickson 1892, 2004), v. 4 pp. 389 - 391. [NT]

79. Cei din Cappadocia au pus la îndoială necesitatea morții lui Hristos. Grigore Nazianus spune că Logosul divin ar fi putut să ne mântuie. Grigore de Nyssa (Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* ch. 17 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 489 - 490 [NT]) a crezut că metoda de mântuire trebuie să fie considerată la fel de arbitrară ca și doctoriile medicilor. Într-adevăr, în alte locuri, ei s-au exprimat altfel iar Atanasie a creat o legătură strânsă între moartea lui Hristos și incarnare.

80. Gregory Nazianzen, *Oratio XXVII* in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene & Post - Nicene Fathers*, (Peabody Mass.: Hendrickson, 1894, 2004) p. 369 ff. [NT]

81. Apollinaris a fost cel mai strict dogmatist din secolul al IV-lea și a limitat substanțial semnificația morții lui Isus. Vezi, *inter alia*: Mark Harris, Does Jesus Have a Soul? The Apollinarian Controversy Revisited in M. Fuller (ed.), *The Concept of the Soul: Scientific and Religious Perspectives*, (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014), pp. 75 - 81; K. McCarthy Spoerl, Apollinarian Christology and the Anti-Macellan Tradition in *Journal of Theological Studies*, v. 45 (1994), pp. 545 - 568; T.J. Carter, The Apollinarian Christologies: A Study of the Writings of Apollinarius of Laodicea (Ph.D. thesis), (London: University of London, 2007) [NT]

82. Gregory of Nyssa, *The Great Catechism* 15 - 27 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1893, 2004), v. 5, pp. 487 - 497. [NT]

83. Irenaeus considera că oamenii îi datorează lui Dumnezeu dar se află, pe nedrept, în puterea diavolului.

Origen a crezut altfel. Diavolul avea o revendicare de la oameni iar Hristos a plătit cu sufletul său. Diavolul a acționat nedrept față de Hristos și nu avea dreptul să pună stăpânire pe cineva fără păcat.



84. Athanasius, On the Incarnation of the Word 9 in Ph. Schaff & H. Wace, *Nicene and Post - Nicene Fathers Peabody*, Mass.: Hendrickson 1892, 2004), v. 4 pp. 40 - 41. [NT]
85. The Catehical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem Cyril 13:33 in Ph. Schaff & H.Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1894, 2004), v. 7, p. 91. [NT]
86. Chiar și Chiril afirmă acest lucru. Totuși, această idee este emoțională și nu este un punct de plecare pentru o teorie filozofică.
87. Ideea despre sacrificiu a trecut pe plan secundar, ceea ce era de așteptat de la acest reprezentant energetic al teologiei creștine grecești. Substituirea s-a dezvoltat din ideea de mediere mistică. Întreaga natură umană era purificată sau transfigurată în mod real și fizic în Hristos. Ca persoană individuală, Hristos putea fi considerat înlocuitor sau răscumpărare După Chiril, voluntariatul și voluntariatul și supunerea erau mai accentuate la teologii ortodocși pentru a nu compromite perfectă deificare ipostatică a lui Hristos, începând din momentul incarnării.
88. W. J. Ferrar, (ed.), *The Proof of the Gospel being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea*, (NY: Mac Millan, 1920), ch. X, pp. 180 - 185. [NT]
89. Acest subiect este tratat pe larg în continuare. Pentru hristologie, vezi, de exemplu: John C. Cavadini, *Adoptionism in Spain and Gaul 785 - 820*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993); Delbert Burkett (ed.), *The Blackwell Companion to Jesus*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2011); John McIntyre, *The Shape of Chrystology. Studies in the Doctrine pf the Person of Christ*, (Edinburgh: T. & T, Clark, 1998) [NT]
90. Acest lucru a avut loc încă la Tertullian. Noi încă nu percepem pe deplin extinderea Bisericii pe vremea sa. La Ciprian, acest lucru are o semnificație deplină.
91. St. Hilary of Poitiers, *Homilies on Psalms* 53:12, 53:13 in Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1899, 2004), v. 9, pp. 246 - 247. [NT] Alături de această teorie, Ilarie mai posedă și teoria realistă mistică a elenilor.
92. Mai multe fragmente apar la Th. Förster, *Ambrosius, Bischof von Mainland*, (Halle,: Eugen Strien, 1884), pp. 136 ff. [NT] Pentru Ambrozie, expresia "redimere a culpa" (răcumpărarea culpei) este cheiul decisiv.
93. În multe din scrierile lui Papa Leon I există fragmente în care moartea este descrisă drept un sacrificiu expiatoriu care extermină moartea.
94. Tot ceea ce este menționat de Ambrozie poate fi găsit și la Augustin. Ambrozie nu a omis nici o idee a lui Augustin ci numai a adăugat elemente noi.
95. Autorul menționează aici citate din Ambrozie Ciprian și Augustin. Evident, aceste citate trebuie să fie considerate în contextul lor extins și bine definit. [NT]
96. Autorul susține că subtila diferență dintre Occident și Orient trebuie să fie definită din datele pe care le menționează în continuare. Ambele viziuni considerau că esența umană a lui Hristos a suferit fiindcă elementul divin nu putea să sufere. În Orient se învăța că divinitatea suferea prin natura umană, creată și posedată de Dumnezeu; în Occident se învăța că omul a suferit și și-a dedicat natura sa umană ca sacrificiu prin moarte, care a obținut o valoare infinită fiindcă divinitatea era asociată. De aici provin două consecințe: I) ideea despre substituie se putea înrădăcina în spoațiul elen numai în mod superficial și într-o formă nedefinită fiindcă Dumnezeul-om aflat pe moarte nu reprezenta pe nimeni ci, mai curând, primea totul în plenitudinea divinității sale. În Occident, viziunea era diferită. II)

Metoda de a calcula valoarea agoniei mortale a lui Hristos nu-și putea găsi un fundament în Răsărit fiindcă divinitatea era subiectul tranzacției și excludea orice fel de chestiuni și calcul. Enunțurile dramatice ale orientalilor despre valoarea supremă a faptelor lui Hristos sunt cu adevărat numai retorice. Pe de altă parte, dacă modalitățile de ispășire în discuție și înlocuirile sunt elemente umane, desigur se pune chestiunea despre valoarea acestor elemente sau ce valoare le este atribuită de către divinitatea aflată dincolo de acest sacrificiu și dincolo de acest preot. Noi trebuie să considerăm mai literal declarațiile Părinților Bisericii latini. În continuare, autorul menționează citate din scrierile lui Ambrozie, Augustin și Papa Leon I, care trebuie să fie luate în serios mai mult decât dacă ar fi provenit din Răsărit. Cu siguranță, multe speculații agresive au fost stabilite de ei. [NT]

97. Există o afinitate între teologia antiohenilor și ceea a latinilor, mai ales a predecesorilor lui Augustin. Această afinitate este mai importantă pentru un observator superficial față de un observator mai riguros. Concepția antiohiană a avut ca prevenitor atitudinea alexandrină. Concepția antiohiană nu s-a emancipat niciodată suficient față de concepția alexandrină cu scopul să devină o teologie rivală. Într-un anumit sens, concepția antioheană era pietatea elenă și teologia elenă în forma sa diluată. Latinii nu posedau această prevenire. Nu trebuie să se considere că teologia lor ar fi provenit de la Origen și neoplatonism.

98. Acest lucru este corect de la Ilarie până la Augustin. Cei mai importanți Părinți ai Bisericii din Occident acceptau ideea elenă despre dobândirea diavolului, cu toate că această idee se afla în evidentă contradicție cu propria lor doctrină despre ispășire. Concepția grotescă a Părinților Bisericii greci despre rolul diavolului la moarte lui Isus reamintea oamenilor că fiecare ticălos este un rău stupid iar diavolul este întotdeauna un ticălos stupid.

99. Bibliografia modernă despre maniheism include următoarele scrieri: A. V. Williams Jackson, *Researches in Manicheism*, (NY: Columbia University Press, 1932); A. V. Williams Jackson, *Studies in Manicheism*, *Journal of American Oriental Society*, v. 43 (1923), pp. 15 - 25; A. V. Williams Jackson, *Contributions to the Knowledge of Manicheism*, *Journal of American Oriental Society*, v. 44 (1924), pp. 61 - 72; A. V. Williams Jackson, *The Outline of Metempsychosis in Manicheism*, *Journal of American Oriental Society* v. 45 (1925), pp. 246 - 268; P. Brown, *The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire* in *The Journal of Roman Studies*, v. 59 (1969), pp. 92 - 103; S.N.C. Lieu, *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China, A Historical Review*, (Manchester: Manchester University Press, 1985); S.N.C. Lieu, *Manicheism* in Susan Ashbrook & als (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 221 - 236; M. Tardieu, *Manicheism*, (Champaign, Illinois: University of Illinois Press, 2008); Johannes van Oort, *The Young Augustine's Knowledge of Manicheism: An Analysis of the Confessions and Some Other Relevant Texts*, *Vigiliae Christianae* v. 62 (2008), pp. 441 - 466; Johannes van Oort, *Manicheism: Its Sources and Influences on Western Christianity* in *Verbum et Ecclesia* v. 30 (2009), p. 126 ff. [NT]

100. Pentru relația dintre creștinism și maniheism, vezi principala bibliografie modernă: J.B.BeDuhn, *Augustine's Manichean Dilemma: Conversion and Apostasy 373 AD - 388 AD*, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010); J.B.BeDuhn, *Augustine Manichean Dilemma: Making a "Catholic" Self 388 AD - 401 AD*, (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013);

J. van Oort, *Augustine and the Manichean Christianity*, (Leiden: Brill 2013); P. Brown, The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire, *The Journal of Roman Studies*, v. 59 (1969), pp. 92 - 103; I. Gardner, *The Founder of Manicheism: Rethinking the Life of Mani*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020); J.K.Coyle, *Manicheism and its Legacy*, (Leiden: Brill, 2009); T. Oettipiece, Manicheism at the Crossroads of Jewish, Christian and Muslim Traditions in C. Harrison & als., (eds.), *Patristic Studies in the Twenty First Century*, (Turnhout: Brepolis Publishers, 2015), pp. 299 - 313. [NT]

## **Index de persoane**

Abercius din Hierapolis (Abercius Marcellus) (d. cca. 167 AD), episcop de Hierapolis  
 Adamantius, creștin ortodox din secolul al IV-lea, eventual pseudonim al lui Origen  
 Aedesius (d. 355 AD) filozof neoplatonist și mistic  
 Aelius Galenus (Galen) (129 AD - c. 216 AD) medic și filozof elen din Imperiul Roman  
 Aeschines, (sec. III-lea AD), adept al teologiei monarhianiste  
 Aëtius din Antiohia (d. 367), adept al arianismului extremist  
 Agatho (577 AD - 681 AD), Papă la Roma în perioada 678 AD - 681 AD  
 Agobard de Lyon (c. 779 AD - 840 AD), arhiepiscop de Lyon  
 Alcibiades din Apamea (c. 230 AD), creștin iudaic elkanit  
 Alcinous (sec. II AD), filozof platonist  
 Alexander din Abonoteichus (c. 105 d. Hr. - c. 170 d. Hr.), mistic și oracol grec  
 Alexander din Alexandria (d. 326 AD sau 328 AD), Patriarh de Alexandria  
 Alexander din Constantinopol (c. 240 AD - c. 340 AD), Patriarh de Constantinopol  
 Alexander Severus (Marcus Aurelius Severus Alexander) (208 AD - 235 AD, împărat roman  
 Alexandru cel Mare (356 î.Hr. - 323 î.Hr.), cuceritor și rege al Macedoniei  
 Alexandru din Ierusalim (d. 251 AD), episcop, martir creștin  
 Alypius, (sec. IV), episcop din Tagaste (Algeria), prieten cu Augustin de Hipona  
 Ambrozie (c. 339 AD - 397 AD), teolog creștin  
 Ammonious Socas (sec. III d. Hr.), filozof din Alexandria  
 Anastasius Sinaitus (fl. în secolul al VII-lea), scriitor și mistic creștin grec  
 Anicet, Papă în perioada 157 AD - 168 AD  
 Anselm de Canterbury (1033 - 1109) teolog și filosof neoplatonic, sanctificat în Biserica Anglicană și în Biserica Catolică  
 Antinous (c. 111 AD - 130 AD), favorit al împăratului roman Hadrian, deificat de Hadrian  
 Antoninus Pius (Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius) (86 AD - 161 AD), împărat roman  
 Antioh al IV-lea Epifanes (215 BC - 164 BC), rege macedonean al Imperiului Seleucid  
 Apelles (sec. II-lea d. Hr.), creștin gnostic  
 Aphraates, (Aphrahat) (c. 280 AD - c. 345 AD), autor ascetic creștin din Imperiul Persan  
 Apollinaris cel Bătrân (sec. IV-lea d. Hr.), gramatician creștin  
 Appolinaris cel Tânăr din Laudiceea (d. 382 AD), episcop de Laudiceea, (Siria), arianist, chilianist  
 Apollinaris Claudius (Apollinaris din Hierapolis) (sec al II-lea d. Hr.), apologist și sfânt creștin  
 Apollonius din Tyana (sec. I AD) filozof grec, considerat eretic creștin  
 Aristides din Atena, apologet creștin din secolul al II-lea d. Hr.  
 Aristofanes din Bizanț (c. 257 BC - c. 180 BC), erudit grec care a editat canonul Alexandrin  
 Aristotel (384 BC - 322 BC), filozof grec  
 Arius (Arie) (c. 250 AD - c. 336), preot creștin din Alexandria, eretic, fondator al arianismului  
 Arnobius (c. 330 AD), apologet creștin

Artemon, (d. cca. 230 AD, dascăl creștin din sec. al II-lea care a invocat unirea Spiritului divin cu Hristos de la nașterea sa, anti-trinitarian  
Asclepiodotus (sec. al III-lea), adopțianist grec  
Assemani Giuseppe Simone (1687 - 1768), episcop catolic libanez  
Atanasie din Alexandria (c. 289 AD - 373 AD), episcop, sfânt și teolog creștin  
Athenagoras din Atena (c. 133 AD - c. 190 AD), apologet creștin, sfânt  
Aubé Benjamin (1826 - 1887), istoric și filozof creștin francez, membru al Academiei Franceze  
Audius, (sec. IV), fondatorul unei secte de creștini din Siria și Scythia, cunoscuți și ca *antropomorfiți*  
Augustin de Hipona (Sf. Augustin) (354 AD - 430 AD), filozof și teolog creștin  
Augustus (Octavianus Augustus) (63 BC - 14 AD), primul împărat roman  
Aurelian (Lucius Domitius Aurelianus) (214 AD - 275 AD), împărat roman  
Avraam, primul patriarh din Vechiul Testament

Bardesanes (Bardaisan) (154 AD - 222 AD), creștin gnostic din Orientul Apropiat  
Baronius Cesare (1538 - 1607), istoric eclesiastic catolic  
Barnaba (d. 61 AD), apostol timpuriu creștin din Cipru  
Basil din Cezareea (Vasile din Cezareea Cappadociei) (c. 329 AD - c. 379 AD), teolog și sfânt creștin  
Basilides (sec. al II-lea d. Hr.), creștin gnostic  
Basnage Jacques (1653 - 1723), istoric francez protestant  
Bauer Bruno (1809 - 1882), istoric și filozof ateist german  
Baumgarten Siegmund Jacob (1706 - 1757), teolog protestant german  
Baumgarten-Crusius Ludwig Friedrich (1788 - 1843), teolog protestant german  
Baur Ferdinand Christian (1792 - 1860), teolog protestant german  
Bellarmine Robert (1542 - 1621), cardinal iezuit italian  
Bernays Jacob (1824 - 1881), filolog german  
Beryll din Bostra (d. după 244 AD), episcop monarhian din Bostra, Arabia  
Bestmann Hugo Johannes (1854 - 1925), teolog luteran german  
Biedermann Alois Emanuel (1819 - 1885), teolog protestant elvețian  
Bigg Charles (1840 - 1908), cleric, teolog și istoric englez  
Bickell Gustav (1838 - 1906), orientalist german, convertit la catolicism  
Boethius (Anicius Severinus Boethius) (c. 447 AD - c. 525 AD), om de stat și filozof roman  
Boissier Gaston (1823 - 1908), clasicist erudit francez  
Böhringer Georg Friedrich (1812 - 1879), teolog protestant german  
Böhringer Paul (1852 - 1929), teolog elvețian  
Bull George (1634 - 1710), teolog englez  
Burckhardt Jacob Christoph (1818 - 1897), istoric elvețian

Caius (Gaius) ((cca. 130 AD - 180 AD), jurist roman, autor al unor scrieri juridice foarte autoritare  
Caius (d. 296 AD), Papă și martir creștin  
Calixt (d. 222 AD), Papa Calixt I, martir și sfânt al Bisericii Catolice  
Calixtus Georg (1586 - 1656), teolog luteran german  
Calvin Jean (1509 - 1564), teolog protestant  
Caracalla (Marcus Aurelius Antoninus) (188 AD - 217 AD), împărat roman  
Carpocrates din Alexandria, gnostic din secolul al II-lea d. Hr.  
Casaubon Isaac (1559 - 1614), erudit protestant elvețian

Cassiodorus (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator), cca. 485 - c. 585), om de stat roman, erudit creștin

Caspari Carl Paul (1814 - 1892), teolog german norvegian, luteran convertit

Celsus (sec. II-lea AD), filozof grec, adversar al creștinismului

Cerdo (c. 140 AD), creștin gnostic din Siria

Cerinthus (sec. I d. Hr.), gnostic creștin ereziarh

Chemnitz Martin (1522 - 1586), teolog protestant german

Chiril din Alexandria (c. 375 AD - 444 AD), patriarh creștin

Chiril din Ierusalim (c. 313 AD - c. 386 AD), teolog creștin

Chrysantius din Sardis (se. IV d. Hr.), filozof neoplatonist

Cicero Marcus Tullius (106 BC - 43 BC), om de stat, jurist și orator roman

Ciprian de Cartagina (c. 200 AD - 258 AD), episcop, teolog creștin

Clemen Carl (1865 - 1940), teolog evanghelist protestant german

Clement din Alexandria (c. 150 AD - c. 215 AD), teolog creștin

Clement din Roma (Clemens Romanus) (d. 99 AD), Papă, Părinte Apostolic

Cleomenes (sec. al III-lea), discipol al lui Epigonus

Cocceius Johannes (1603 - 1669), teolog luteran olandez

Cognat Joseph (1821 - 1887), preot catolic francez

Commodian, (fl. cca. 250 AD), poet latin creștin

Commodus (Marcus Aurelius Commosus Antoninus) (161 AD - 192 AD), împărat roman

Constantin al IV-lea (c. 650 - 685), împărat bizantin în perioada 668 AD - 685 AD)

Constantin cel Mare (Gaius Flavius Valerius Aurelius Constantinus) (274 AD - 337 AD), împărat roman

Credner Karl August (1797 - 1857), teolog evanghelist german

Crescens cel Cinic (sec. II d. Hr.), filozof cinic

Cyril Lucaris (1572 - 1638), teolog grec, patriarh, apologet al ortodoxiei răsăritene

Damalas Nikolaos (1842 - 1892), teolog ortodox grec, profesor universitar

Damascius (c. 458 AD - c. 538 AD), filozof neoplatonist

Damasius (c. 304 AD - 381 AD), Papă de la Roma

Daniel, profet din Vechiul Testament

Decius (Gaius Traianus Decius) (c. 201 AD - 251 AD) împărat roman în perioada 249 AD - 251 AD

Delitzsch Johannes (1846 - 1876), teolog protestant german

Dedymus cel Orb (c. 313 AD - 393 AD), teolog creștin din Alexandria

Diestel Ludwig (1825 - 1879), teolog protestant german

Dioclețian (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus) (c. 244 AD - 311 AD), împărat roman

Diodor din Tars (sec. IV - 394, teolog, reformator monahal și episcop creștin

Diodorus Siculus, istoric grec din secolul I BC

Dionisie Areopagitul (sec. I - II d. Hr.), Părinte al Bisericii creștine, elen

Dionisie din Alexandria (d. 264 AD), patriarh creștin, episcop de Alexandria în perioada 248 - 264 AD

Dionisie din Corint, (cca. 170 AD), episcop din Corint, Părinte al Bisericii, sfânt creștin

Dionisie, Papă la Roma în perioada 259 AD - 268 AD

Dioper Democritus (c. 460 BC - c. 370 BC, filozof grec

Donnus, episcop în Antiohia în perioada 268 AD - 273 AD

Donatius Magnus (sec. IV-lea), conducătorul sectei schismatice a donatiștilor

Dorner Isaac Augustus (1809 - 1884), teolog luteran german  
Dorotheus din Antiohia (c. 255 - 362), preot și martir creștin  
Duchesne Louis (1843 - 1922), teolog și istoric ecleziastic francez  
Duncker Ludwig (1810 - 1875), teolog evanghelist german

Ebion, eventual succesor al lui Cerithus, fondator al sectei de ebioniți  
Efrem Sirul (Siriacul), (c. 306 AD - 373 AD), teolog și sfânt creștin din Siria  
Egli Emil (1848 - 1908), teolog elvețian  
Eleuteriu (Eleutherus), Papă în perioada 174/177 - 189 AD  
Elias din Nisibis (975 - 1046), cleric al Bisericii Răsăritene  
Eliogabal (Heliogabalus) (Marcus Aurelius Antoninus) (cca. 203 AD - 222 AD),  
împărat roman  
Engelhardt Moritz von (1828 - 1881), teolog luteran german  
Epictet (50 AD - 138 AD), filozof stoic grec  
Epicur (342 BC - 270 BC), filozof grec  
Epifanie de Salamina (315 AD - 403 AD), sfânt, episcop, teolog creștin, istoric al  
ereziilor  
Epigonus, (d. 200 AD), discipol al lui Noetus  
Erasmus (Desiderius Erasmus) (1466 - 1457), teolog și filozof olandez  
Ernesti Johann August (1707 - 1781), teolog luteran german  
Eucken Rudolph Christoph (1846 - 1926), filozof german, laureat al Premiului  
Nobel  
Eucherius din Lyons (c. 380 - c. 449), teoretician ecleziast din Galia romană  
Euclid din Megara (c. 435 BC - c. 365 BC) filozof grec  
Eunomie din Cizic (335 - 394), conducător al extremiștilor arieni  
Eusebius din Cezareea (265 AD - 339 AD), teolog și istoric creștin  
Eusebius din Dorylaeum, episcop din Dorylaeum în secolul al V-lea  
Eustathius din Antiohia (d. 337 AD), episcop creștin, critic al teoriei lui Arius

Fabian (200 AD - 250 AD), Papă în perioada 236 AD - 250 AD, martir și sfânt  
Filip Arabul (c. 204 AD - 249 AD), împărat roman  
Filip din Gortyna (d. 180 AD), apologet creștin  
Firmilian (d. cca. 269 AD), episcop de Cezareea Capadociei, discipol al lui Origen  
Flavian al Constantinopolului (d. 449 AD), arhiepiscop al Constantinopolului, sfânt  
în Biserica Catolică și în Biserica Ortodoxă  
Forbes John (Forbesius) (1593 - 1648), teolog reformist scoțian  
Freudenthal Jacob (1839 - 1907), filozof german

Gaius Marius Victorinus (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonic roman  
Galen (Galenus) (129 AD - 200 AD sau 216 AD) medic elen celebru  
Gallienus (Publius Licinius Egnatius Gallienus) (c. 218 AD - 268 AD) împărat roman  
Gass Wilhelm Friedrich (1813 - 1889), teolog luteran german  
Gelasius I, Papă în perioada 492 - 496  
Gieseler Johann Karl Ludwig (1792 - 1854), istoric ecleziastic protestant german  
Goethe Johann Wolfgang von (1749 - 1832), poet, filozof și om de știință german  
Gottfried Arnold (1666 - 1714), istoric și teolog luteran german  
Grabe John Ernest (1666 - 1711), preot anglican  
Gratian (Flavius Gratianus Augustus) (359 AD - 383 AD), împărat al Imperiului  
roman sin Apus  
Grigore I (540 - 604), Papă, călugăr, sfânt al Bisericii Catolice



Grigore din Cappadocia, Patriarh al Alexandriei în perioada 339 AD - 345 AD  
Grigore Nazianus (329 AD - 389), Patriarh al Constantinopolului  
Grigore de Nyssa (c. 330 AD - c. 394 AD), teolog creștin  
Grigore Taumaturgul (213 AD - c. 270 AD), episcop și sfânt creștin

Hadrian (Caesar Traianus Hadrianus), (76 AD - 138 AD), împărat roman  
Hagenbach Karl Rudolph (1801 - 1874), teolog și istoric elvețian  
Hahn August (1792 - 1863), teolog protestant german  
Hase Karl August von (1800 - 1890), teolog protestant german  
Harris James Rendel (1852 - 1941), erudit biblic britanic  
Hatch Edwin (1835 - 1889), teolog englez  
Havet Ernest (1813 - 1889), istoric francez  
Hefele Karl Joseph von, (1809 - 1893), teolog și episcop catolic german  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770 - 1831), filozof idealist german  
Hegemonius, creștin din secolul al IV-lea d. Hr  
Hegessipus (c. 110 AD - c. 180 AD), cronicar creștin  
Hegias (sec. V d. Hr. - sec VI d. Hr.), filozof neoplatonist  
Henke Ernst Ludwig Theodor (1804 - 1872), teolog protestant german  
Henrici Georg Heinrich (1770 - 1851), teolog evanghelist german  
Heracleon, gnostic din jurul anului 175 AD, care a făcut interpretări evanghelice mistice și alegorice  
Heraklas din Alexandria, Papă și Patriarh de Alexandria în perioada 232 AD - 248 AD  
Heraclit din Efes (c. 535 BC - c. 475 BC), filozof grec presocratic din Efes  
Hermas, creștin din secolul al II-lea de la Roma  
Hermophilus, adoptianist creștin  
Herrmann Wilhelm (1846 - 1922), teolog luteran german  
Hierax (Hieracas), ascetic egiptean creștin din secolele III - IV  
Hilgenfeld Adolf Bernhard Christoph (1823 - 1907), teolog protestant german  
Hippolytus de la Roma (c. 170 AD - c. 235 AD), teolog, istoric al ereziilor și sfânt creștin  
Hofmann Johann Christian Konrad von (1810 - 1877), teolog și istoric ecleziastic luteran  
Holtzmann Heinrich Julius (1832 - 1910), teolog protestant german  
Hort Fenton John Anthony (1828 - 1892), teolog britanic  
Hosius de Cordoba (c. 256 AD - 359 AD), episcop de Cordoba  
Höfling Johann Wilhelm Friedrich, (1802 - 1853), teolog luteran german  
Hyginus, Papă la Roma în perioada 136 Ad - 142 AD  
Hypatia din Alexandria (c. 350 AD - 415 AD), filozof neoplatonic, astronom și matematiciană  
Hyperius Andreas Gerhard (1511 - 1564), teolog protestant belgian

Iamblichus (c. 245 AD - c. 325 AD) teolog și filozof neoplatonic gnostic  
Ieronim (Eusebius Sophronius Hieronymus) (c. 347 AD - 420 AD), teolog creștin  
Ignatie al Antiohiei (c. 35 AD - c. 117 AD), martir, părinte apostolic, episcop  
Inocențiu I (d. 417) Papă catolic în perioada 401 - 417  
Ioan Botezătorul (d. c. 30 AD), profet și sfânt creștin  
Ioan Damaschinul (c. 676 AD - 749 AD), Părinte al Bisericii, canonizat

Ioan Filipon (Johannes Philiponus), (c. 490 - c. 570), astronom și filolog bizantin grec  
Ioan Gură de Aur (Chrysostome) (d. 407), arhiepiscop de Constantinopol, teolog creștin  
Iosephus Flavius (37 AD - cca. 100 AD), istoric iudeu  
Ilarie de Poitiers (Hillary) (c. 315 AD - 367 AD), episcop, Părinte al Bisericii  
Ipolit de Roma (170 AD - 235 AD), teolog creștin  
Irenaeus (c. 130 AD - c. 202 AD), autor creștin  
Iuda (sec. I d. Hr.), autorul scrierii *Epistola Sobornicească a lui Iuda* din Noul Testament (diferit de Iuda Iscariot)  
Iulian Apostolul (Flavius Claudius Iulianus) (331 AD - 363 AD), împărat roman  
Iuliu I (280- 352) Papă de la Roma (337 - 352)  
Iustin I (c. 450 AD - 527 AD), împărat bizantin, fondatorul dinastiei iustiniene  
Iustin Martirul (c. 100 AD - c. 160 AD), apologist și filozof creștin  
Iustinian I (Flavius Petrus Sabbatius Justinianus) (482 AD - 565 AD), împărat bizantin  
Izidor din Alexandria (c. 450 Ad - c. 520 AD), filozof neoplatonist

Joël Manuel (1826 - 1890), rabin și filozof german  
John Scotus Eriugena (c.800 - c. 877), teolog și scolast irlandez  
Jovinian (d. cca. 405), oponent al ascetismului creștin, condamnat ca eretic  
Julian din Halicarnassus (527 AD), episcop și teolog creștin  
Julius Africanus (c. 180 AD - c. 250 AD), istoric creștin, creatorul unei cronologii universale  
Junillus Africanus (fl. 541 - 549), chestor al împăratului bizantin Iustinian I, autor al exegezei biblice  
*Instituta regularia divinae legis*

Kaftan Julius (1848 - 1926), teolog protestant german  
Klee Heinrich (1800 - 1840), teolog catolic german  
Kliefoth Theodor Friedrich (1810 - 1895), teolog luteran german  
Koffmane Gustav (1852 - 1902), teolog german  
Krumbacher Karl, (1856 - 1909), expert în literatura bizantină  
Kuhn Johannes von (1806 - 1887), teolog catolic german  
Kurze John (Johann) Cristopher (1744 - 1807), teolog luteran american de origine germană

Lactantius (Lucius Caecilius Firmianus), (c. 250 AD - c. 325 AD), apologet creștin  
Laertius Diogene (sec. III-lea d. Hr.), biograf grec  
Lagarde Paul Anton (n. Paul Bötischer) erudit biblic german, orientalist  
Lange Samuel Gottlieb (1767 - 1823), teolog luteran german  
Langen Joseph (1837 - 1901), teolog catolic german  
Lardner Nathaniel (1684 - 1768), teolog englez

Lechler Gotthard Victor (1811 - 1888), teolog luteran german  
Leibniz Gottfried Wilhelm (1646 - 1716), filozof iluminist german  
Lengerke Caesar von, (1803 - 1855), teolog evanghelist german  
Leon I (c. 400 AD - 461 AD), Papa Leon cel Mare, Părinte al Bisericii  
Lepsius Richard Adelbert (1810 - 1884), arheolog și egiptolog german  
Lessing Johann Gottfried (1699 - 1770), teolog luteran german  
Longinus Cassius (c. 312 AD - 27 AD), orator grec  
Loofs Friedrich (1858 - 1928), teolog protestant german  
Lucian de Samosata (c. 125 AD - c. 180 AD), prozator grec  
Lucian din Antiohia (*Lucian Martirul*) (c. 240 AD - 312 AD), teolog și martir creștin  
Lucius I (200 AD - 254 AD), Papă catolic în perioada 253 AD - 254 AD  
Lucius Paul Ernst (1852 - 1902), istoric protestant din Alsacia  
Luther Martin (1483 - 1546), teolog reformator german

Macarie Egipteanul, (c. 300 AD - 391 AD), călugăr și pustnic egiptean, sfânt în Bisericele din Rasărit și în Biserica Catolică  
Macarius Magnes (sec. IV-lea d. Hr.), teolog creștin  
Macrina cea Tânără (c. 330 - 379), calugărită creștină sfântă, sora lui Grigore de Nyssa  
Mahomed (c. 570 AD - 632), fondatorul religiei islamice  
Malchion, Părinte al Bisericii, prezbiter de Antiohia  
Mani (c. 216 AD - 277 AD), filozof persan  
Marcellus de Ancyra (d. c. 374 AD), episcop de Ancyra  
Marcion (c. 85 AD - c. 160 AD), teolog creștin gnostic  
Marcus Minucius Felix (d. cca. 250 AD), apologet creștin  
Marcus Aurelius Antoninus (121 AD - 180 AD), împărat roman, filozof stoic  
Marinus din Neapolis (n. cca. 440 AD), filozof neoplatonist  
Marquardt Joachim (1812 - 1882), istoric german  
Martin de Tours (Martin cel Milostiv), (316/317 - 397), sfânt catolic  
Matthias Flacius Illyricus (1520 - 1575), teolog luteran croat  
Maximilla, profetă montanistă din sec. III  
Maximus din Ephesus (c. 310 AD - 372 AD), IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist  
Maximinus Thrax (Gaius Julius Verus Maximinus Thrax), (Maximin Tracul) (173 AD - 238 AD), împărat roman  
Melancton Philip (1497 - 1560), teolog luteran german  
Melito din Sardis (d. cca. 180 AD), teolog iudeo-creștin  
Methodius din Olympus (d. c. 311 AD), episcop, teolog creștin, martir  
Melhisedec, rege al Salemului, menționat în Biblie (*Geneza* 14:18 - 20; *Epistola lui Pavel către Evrei* 5:6)  
Miltiade (d. 314 AD), Papă și sfânt al Bisericii Catolice  
Miltiades (Miltiade) (540 BC - 489 BC), strateg grec din Atena  
Minucius Felix (Marcus Minucius Felix) (d. cca. 250 AD), apologet creștin  
Montanus, păgân din secolul al II, convertit la creștinism cu opinii separate de Biserică  
Moses, profet din Vechiul Testament  
Mosheim Johann Lorenz von (1693 - 175), istoric luteran german  
Muratori Lodovico Antonio (1672 - 1750), preot catolic și istoric italian  
Musanus, autor creștin timpuriu  
Münscher Wilhelm (1766 - 1814), teolog evanghelist german

Neander August (1789 - 1850), teolog protestant german  
Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), (37 AD - 68 AD), împărat roman

Nestle Eberhard (1851 - 1913), erudit biblic german  
Nestorius (c. 386 AD - c. 451 AD), teolog creștin, arhiepiscop de Constantinopol, condamnat și demis din funcție de Conciliul de la Efes  
Nicefor I din Constantinopol (758 - 828), patriarh bizantin  
Nitzsch Friedrich August Berthold (1832 - 1898), teolog protestant german (evangelist)  
Noetus, (cca. 230 AD), preot creștin din Asia Mică  
Novatian (c. 200 AD - 258 AD), teolog creștin  
Numenius din Apamea (sec. al II-lea e.n.), filozof grec

Oecolampadius Johannes (1482 - 1531), teolog protestant german  
Optatus (sec IV-lea d. Hr.), episcop convertit creștin, sfânt creștin  
Origen (185 AD - 254 AD), teolog creștin  
Origen Păgânul (sec. III-lea d. Hr.), filozof platonice din Alexandria  
Overbeck Franz, (1837 - 1905), teolog protestant german

Pamfil din Cezareea (c. 240 AD - 309 AD), teolog creștin  
Pantaenus (d. cca. 200 AD), teolog grec de la școala catehistică din Alexandria  
Papias din Hierapolis (c.60 AD - c. 130 AD), autor creștin, Părinte al Bisericii, episcop de Hierapolis  
Paul de Samosata (c. 200 AD - c. 275 AD), episcop de Antiohia, monarhian adoptianist  
Pavel Apostolul (c. 5 AD - c. 64 AD), apostol creștin  
Pearson John (1613 - 1649), teolog englez  
Pelagius (c. 354 - 418), teolog creștin  
Peregrinus Proteus (c. 95 AD - 165 AD), filozof cinic grec  
Petau Denis (Dionysius Petavius) (1583 - 1652), teolog iezuit francez  
Petru I sin Alexandria (d. 311 AD), episcop și martir creștin  
Philaster (Philastrus) (d. înainte de 397 AD), episcop de Brescia, istoric al ereziilor creștine  
Philon din Alexandria (c. 20 BC - c. 50 AD), filozof elenist iudeu  
Philostorsius (368 AD - c. 439 AD), istoric ecleziastic, arian extremist  
Photinus (d. 376), episcop creștin din Panonia care a negat incarnarea lui Hristos, ereziarh  
Photius (820 - c. 890), patriarh de Constantinopol, sfânt ortodox  
Pierius, (d. cca. 309 la Roma), preot creștin  
Pilat din Pont (Pontius Pilatus) (sec. I d. Hr.), guvernator roman în Iudaea  
Pionius, martir creștin din secolul al III-lea d. Hr.  
Pitagora (d. 490 BC), filozof și matematician grec  
Pitra Jean Baptiste François (1822 - 1889), cardinal catolic francez  
Planck Gottlieb Jakob (1751 - 1833), teolog și istoric protestant german  
Platon (427 BC - 347 BC), filozof grec  
Plotinus (c. 204 AD - 270 AD), filozof elenist egiptean  
Plutarh din Atena (c. 350 AD - 430 AD), filozof neoplatonist grec  
Plutarh din Cheronea (c. 46 AD - c. 125 AD), filozof și istoric grec  
Policarp de Smyrna (c. 69 AD - c. 155 AD), martir, sfânt creștin  
Polycrates din Efes (c. 130 AD - 196 AD), episcop din Efes

Pontian (d. 235 AD), Papă în perioada 230 AD - 235 AD)  
Porfir (c. 234 AD - c. 305 AD), filozof neoplatonist  
Poseidonus (c. 135 BC - c. 51 BC), geograf, istoric și filozof stoic grec  
Praxeas, teolog creștin monarhianist din sec. II- III A.D. din Asia Mică, adept al monarhianismului  
Prisca (Priscilla), profetă montanistă din sec. II - III  
Priscus (c. 305 AD - c. 395 AD), filozof neoplatonist  
Proclus din Constantinopol (d. 446 AD), sfânt creștin  
Proclus Lycius (412 AD - 485 AD), filozof neoplatonist grec  
Procus (d. 281 AD), uzurpator roman  
Pseudo-Dionisie Areopagitul (sec. V-lea d. Hr.), autor creștin anonim  
Ptolemeu gnosticul (c. 180 AD), gnostic creștin

Quadratus din Atena (sec II. A.D.), apologet creștin de la începutul secolului al II-lea

Ranke Rudolph von, (1795 - 1886), istoric protestant german  
Redepenning Ernst Rudolf (1810 - 1883), teolog luteran german  
Renan Ernest (1823 - 1892), filozof și istoric francez  
Reuss Eduard (1804 - 1891), teolog evanghelist german  
Reville Jean (1854 - 1908), teolog protestant francez  
Ritschel Albrecht (1822 - 1899), teolog protestant german  
Ritschel Otto (1860 - 1944), teolog protestant german  
Rossi Giovanni Batista de (1822 - 1895), arheolog italian  
Rothe Richard (1799 - 1867), teolog luteran german  
Routh Martin (1755 - 1854), ecleziast și erudit englez  
Rudolf Otto (1869 - 1937), filozof și teolog luteran german  
Rufinus (Tyrannius Rufinus) (344 AD - 411 AD), călugăr, istoric și teolog creștin  
Ruinart Thierry (1657- 1709), erudit și călugăr benedictin francez

Sabelius, teolog anti-trinitarian din secolul al III-lea A.D., adept al monarhianismului modalistic  
Sallust (Saturninus Secundus Salutius) (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist  
Sardanapalus (d. înainte de anul 600 BC), numele acordat de istoricii eleni antici ultimului rege din Asiria  
Saturninus ( c. 100 AD - c. 120 AD), creștin gnostic din Antiohia  
Schleiermacher Friedrich (1768 - 1834), filozof și teolog protestant german  
Schmid Heinrich (1611 - 1653), teolog evanghelist german  
Schmiedel Paul Wilhelm (1851 - 1935), teolog evanghelist german  
Schultz Hermann (1836 - 1903), teolog protestant german  
Schröckh Johann Mathias (1733 - 1808), istoric german  
Schürer Emil (1844 - 1910), teolog protestant german  
Schwane Joseph (1824 - 1892), teolog catolic german  
Semisch Karl Gottlieb (1810 - 1888), teolog protestant german  
Semler Johann Salomo (1725 - 1791), istoric ecleziastic german  
Seneca Lucius Annaeus (c. 45 BC - 65 AD), filozof stoic roman  
Septimius Severus (145 AD - 211 AD), împărat roman în perioada 193 AD - 211 AD  
Serapion din Antiohia, Patriarh în Antiohia în perioada 191 AD - 211 AD  
Sevir (Severus), gnostic din secolul al II-lea

Shedd William Greenough Thayer (1820 - 1894), teolog calvinist american  
Siegfried Carl (Carl Gustav Adolf Siegfried), (1830 - 1903), teolog protestant german, specializat în studii biblice  
Simon Magul (sec. I d. Hr.), teolog creștin  
Simplicius din Cilicia (c. 490 AD - c. 560 AD), filozof neoplatonist  
Socrates (c. 470 BC - 399 BC), filozof grec  
Socrates din Constantinopol (*Socrates Scholasticus*), (c. 380 AD - c. 440 AD), istoric ecleziastic grec  
Sohm Rudolph (1841 - 1917), jurist, istoric ecleziastic și teolog luteran german  
Sofronie de Ierusalim (560 - 638), teolog, Patriarh al Ierusalimului, sfânt creștin  
Sopater din Apamea (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist  
Soter (Soterius), Papă în perioada 167 AD - 174 AD  
Sozomen (Salamanes Hermias Sozomenos) (c. 400 AD - c. 450 AD), jurist și istoric ecleziastic  
Spanheim Friedrich (1600 - 1649), teolog calvinist german  
Stählin Adolf (1823 - 1897), teolog luteran german  
" Severus (c. 363 AD - c. 420 AD), scriitor și cronicar creștin  
Symmachus (sec. II d. Hr.), traducător al Vechiului Testament în greacă  
Synesius (c. 373 AD - c. 414 AD), episcop grec, filozof neoplatonic din Ptolemais (Libia)  
Ștefan (d. 257 AD), Papa Ștefan I

Tatian (c. 120 AD - c. 180 AD), teolog creștin  
Teodor din Mopsuestia (Teodor din Antiohia) (c. 350 AD - 428 AD), teolog creștin, episcop  
Teodosiu I (347 AD - 395 AD), împărat roman, ultimul împărat al Imperiului Roman unificat  
Teodosiu al II-lea (Flavius Thodosius) (401 AD - 450 AD), împărat bizantin  
Teofil (Theophilus) din Antiohia, patriarch al Antiohiei în perioada 169 AD - 182 AD  
Tertullian (Quintus Septimius Florens) (c. 155 AD - c. 220 AD), scriitor patristic creștin  
Themistius (317 AD - c. 388 AD), om politic și filozof păgân  
Theoctistos din Caesareea, (216 AD - 258 AD) episcop de Cezareea  
Theodore din Mopsuestia (c. 350 AD - 428 AD), teolog creștin, comentator  
Theodoret din Cipru (c. 393 AD - c. 458 AD), teolog și istoric ecleziastic creștin  
Theodotus tăbăcarul, (secolul al II-lea d. Hr.), principalul exponent la Roma al ereziei adopțianismului  
Theodotus zaraful, (secolul al III-lea d. Hr.), monarhianist, condamnat de Papalitate  
Theognostus (c. 210 AD - c. 270 AD), teolog creștin din Alexandria  
Theophrastus din Eresus (c. 370 BC - c. 285 BC), filozof grec  
Thiersch Heinrich Wilhelm Josias (1817 - 1885), teolog protestant german convertit  
Thomassin Louis (1619 - 1695), teolog catolic francez  
Thomasius Christian (1655 - 1728), jurist, filozof și teolog pietist german  
Thomasius Gottfried (1802 - 1875), teolog luteran german  
Tiberius (Tiberius Caesar Augustus) (42 BC - 37 AD), împărat roman  
Tiele Cornelius Petrus (1830 - 1902), teolog olandez  
Traian (Marcus Ulpius Nerva Traianus) (53 AD - 117 AD), împărat roman

Tyconius (Tychonius, Ticonius), (fl. cca. 370 - 390), teolog creștin donatist din Africa de Nord

Tzschirner Heinrich Gottlieb (1778 - 1828), teolog protestant german

Vacherot Etienne (1809 - 1897), filozof francez

Valens (Flavius Julius Valens), (328 AD - 378 AD), general și împărat roman

Valentinian al III-lea (419 AD - 455 AD), împărat roman

Valentinus (c. 100 AD - c. 180 AD), teolog creștin gnostic

Valerian (Publius Licinius Valerianus) (c. 199 AD - c. 260 AD, împărat roman, persecutor al creștinilor

Valla Lorenzo (1407 - 1457), scriitor umanist italian

Vasile cel Mare (Basil of Caesareea) (c. 329 AD - c. 379) arhiepiscop din secolul al IV-lea

Victor I, Papă al Romei în perioada 186 /189 AD - 197/199 AD

Victorinus (Gaius Marius Victorinus sau Victorinus Petavionensis) (sec. IV d. Hr.), filozof și traducător neoplatonist, martir

Vigilantius (c. 400 ), prezbiter creștin

Vincent din Lérins (d. cca. 445), călugăr și teolog din Galia

Voigt Georg (1827 - 1891), istoric german

Voigt Heinrich Gisbert (1860 - 1933), istoric german

Vossius Gerardus (1577 - 1649), teolog protestant olandez

Walch Christian Wilhelm Franz (1726 - 1784), teolog luteran german

Weingarten Hermann (1834 - 1892), istoric evanghelist german

Weiss Bernhard (1827 - 1918), teolog evanghelist german

Weizsäcker Karl Heinrich (1822 - 1899), teolog protestant german

Wendt Hans Heinrich (1853 - 1928), teolog protestant german

Wessel Gansfort (1419 - 1489), teolog și umanist olandez

Westcott Brook Foss (1825 - 1901), teolog britanic

Wrede Georg Friedrich Eduard William (1859 - 1906), teolog luteran german

Zahn Theodor (1838 - 1933), teolog protestant german

Zefirin (d. 217 AD), Papă la Roma în perioada 199 AD - 217 AD, combatant al ereziilor și apologet al divinității lui Hristos

Zeller Eduard (1814 - 1908), filozof și teolog protestant german

Zenobia (240 AD - 275 AD), conducătoarea Imperiului de la Palmira

Zenodotus (sec. V-lea d. Hr.), filozof neoplatonist

Zenon din Elea (c. 490 BC - c. 430 BC), filozof grec presocratic

## **Index de noțiuni**

*Acta Archelai*, scriere din secolul IV împotriva manicheismului, atribuită lui Hegemonius

Adopțianism, doctrină religioasă creștină din secolele II - III după care Isus este numai om, Fiul adoptat al lui Dumnezeu

Aesculapis (Asclepius), zeul medicinei în mitologia elenă

Agada, (legendă) compediu de exegeze, folclor, anecdote istorice și instrucțiuni morale în iudaismul rabinic

Alogi, grup de creștini eterodocși din Asia Mică din secolul II-lea d. Hr.

Anabaptism, reformist din sec. al XVI-lea care crede în botezul voluntar al unui adult, după confesiunea sa la creștinism

Anhipostaza, teza conform căreia Logosul esenței umane există numai în esența divină

Antinomism, tendința de negare sau de diminuare a unor legi sau a unor legi tradiționale

Apis, divinitate din mitologia egipteană antică

Apocalipsa lui Petru (Revelațiile lui Petru), text apocrif creștin din secolul al II-lea d. Hr.

Arianism, doctrină hristologică din secolul al IV-lea, formulată de prezbiterul Arius din Alexandria

Artemon, (Artemas, Artema) discipol al lui Hristos, unul din cei 70 de Apostoli, a susținut că la nașterea omului Hristos, o anumită energie divină sau o porțiune a naturii divine s-a unit cu Hristos, menționat în *Epistola lui Pavel către Tit* 3:12

*Ascensiunea lui Isaia*, compilație apocrifă creștină din sec. II-lea d. Hr.

*Asumarea lui Moses*, apocrifă iudaică din sec I d.Hr.

Audiani (antropomorfiști), sectă creștină din sec. IV-lea d. Hr. care credea că omul similar cu Dumnezeu

Biblicism, aderența la litera scrisă a Bibliei

Bogomilism, curent creștin dualist gnostic din perioada 950 - 1396 care a făcut sinteza dintre paulicianismul armean și mișcarea reformatoare a Bisericii slave din Bulgaria

Caldeism, sistem religios al regiunii Caldea din Babilon

Cartea lui Baruch, scriere antică apocrifă

Cartea lui Enoch, scriere antică apocrifă

Catafract, războinic cu scut și armură

Catarism, doctrină creștină medievală, opusă catolicismului

Cele Șapte Epistole Catolice, epistolele lui Iacov, Petru, Ioan și Iuda, incluse treptat în Noul Testament

Chiliasm (lat. Milenarism), credință mistică în împărăția de o mie de ani a lui Dumnezeu (Isus) pe pământ

Codex Alexandrinus, manuscris al Bibliei în greacă din secolul al V-lea d. Hr.

Confesiunea de la Augsburg (1530), prima confesiune de credință a Bisericii Luterane

Conciliul de la Ancyra 314 AD, conciliu al Bisericii creștine

Conciliul de la Arles (sudul Franței) 314 AD, conciliu al Bisericii creștine



Conciliul de la Calcedon, 451 AD, (Sinodul al IV-lea de la Calcedon) conciliu eclesiastic care a stabilit că Isus conține natura divină și umană  
Conciliul de la Elvira (Spania) cca. 305 AD, conciliu al Bisericii creștine  
Conciliul de la Neocaesarea c. 315 AD, conciliu al Bisericii creștine  
Conciliul de la Niceea, 325 AD, unde au fost stabilite fundamentele religiei creștine  
Conciliul II de la Niceea 787 AD  
Conciliu din Antiohia din anul 341 AD, a respins ideea că Hristos este *consubstanțial* cu Tatăl  
Canonul Alexandrin, tratat creștin anonim din sec. I - II d. Hr.  
Canonul de la Constantinopol din 381 stabilit la primul conciliu de la Constantinopol  
Canonul ebraic al Bibliei, stabilit eventual până în sec. al II-lea  
Chietism (Quietism), doctrină care preconiza contemplația mistică și nega importanță practicilor virtuale și a faptelor bune în vederea mântuirii  
Chiliasm, credința într-o împărăție de un mileniu a lui Dumnezeu (Hristos) pe pământ  
*Constitutiones Apostolarum*, colecție creștină de profeții apostolice din secolul IV d. Hr.  
Conciliul de la Antiohia 264 AD - 269 AD, conciliu care a tratat opiniile lui Paul de Samosata  
Conciliul de la Arles, conciliu ecumenic convocat pentru prima oară în anul 314 AD de către Împăratul Constantin  
Primul Conciliu de la Niceea (325 AD)  
Al doilea Conciliu de la Niceea (787 AD)  
Conciliul de la Calcedon (451 AD) sau Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon  
Conciliul de la Efes (431 AD), a tratat conflictul dintre hristologia din Antiohia și hristologia din Alexandria  
Conciliul de la Laodicea (Anatolia), (aprox. 363 AD), care a declarat canoane eclesiastice

Conciliul de la Serdica (344 AD), convocat în Bulgaria pentru rezolvarea controverselor ariene  
Conciliul de la Trento (Conciliul Tridentin), (1545 - 1563), al XIX-lea sinod ecumenic catolic  
Confesiunea de la Augsburg (1530), documentul de confesiune al Bisericii Luterane  
Confesionalism, curent teologic care refuză diversitatea concepțiilor religioase  
Creaționism, doctrina teologică care consideră că fiecare suflet este o creație deosebită a lui Dumnezeu (Cf. *Traducianism*)  
Cristologie, disciplină în teologia creștină care tratează umanitatea și divinitatea lui Isus

*Decretum Gelasianum*, compilație a Scrierilor din Sfânta Scriptură, inițiată de Papa Gelasius I  
Deofizitism (Dyophysitism), doctrina creștină despre natura divină și umană din persoana lui Isus  
*Diatessaron* lucrare a lui Tatian despre armonia Evangheliilor  
*Didahia*, tratat creștin dogmatic anonim din sec. I - II d. Hr.  
Dihotomie, divizarea unei entități în două părți complet separate și reciproc exclusive

Dinamism, concepție filozofică, contrară cu mecanicismul, care explică lumea prin existența unei forțe sau a anumitor forțe, ireductibile la materie

*Disciplina arcani*, practica de ascundere a riturilor și doctrinelor creștine față de necreștini în secolele

IV - V.

Diteism, credința în două divinități care reprezintă binele și răul, dualism religios

Docetism, doctrina creștină eretică după care Isus a fost numai o aparență umană iluzorie

Donatism, curent schismatic din secolul al IV-lea care invocă puritatea preoților

Dorylaeum, oraș antic din nordul regiunii Frigia, Asia Mică

Ebionitism, credința sectei de ebioniți, o sectă ascetică de iudei creștini care a existat până în sec. IV d. Hr.

Ebioniți, sectă ascetică de iudei creștini care a existat până în sec. IV d. Hr. și i-au atribuit lui Isus o esență umană

Edessa, oraș antic și medieval din Mesopotamia de sus

Efes (Ephesus), oraș antic pe coasta de vest a Asiei Mici

Elkasiți, sectă de creștini iudaici din sudul Mesopotamiei

Empiricism, filozofie în care experiența senzuală este sursa cunoașterii

Encratiați, membrii sectei ascetice gnostice creștine din secolul al II-lea d. Hr.

Enhipostaza, uniunea esenței divine și umane în Hristos

*Enkrateia*, termen grec echivalent cu puterea de a se stăpâni, de a se înfrâna, de a se cumpăta (Cf. Faptele Apostolilor 24:35)

Epicureism, sistem filozofic inițiat de Epicur

Epistola lui Barnaba, scriere apocrifă a Noului Testament

Epistola lui Petru, scriere apocrifă a Noului Testament

Epistola sobornicească a lui Iuda, scriere din Noul Testament

Epistolele lui Clement, scriere apocrifă a Noului Testament

Epistolele lui Ignatie al Antiohiei, scriere apocrifă a Noului Testament

Epoteia, revelația sau acceptarea în secrete

Euchites, sectă creștină din secolul al IV-lea, condamnată ca eretică la Conciliul de la Trier din 1231

Evanghelia elenă a egiptenilor, text creștin din secolul al II-lea d. Hr.

Evangheliile sinoptice, evangheliile scrise de Matei, Marcu și Luca

Faptele lui Pavel și Thecla, scriere apocrifă a Noului Testament din secolul al II-lea d. Hr.

Farisei, grupare politico-religioasă din iudaismul antic

Fatalism, doctrina conform căreia toate evenimentele din viața umană sunt predestinate de providența divină

Formula de Concordie (1580), declarație luterană autoritară de credință

"Fragmentul lui Muratori", fragment documentar din jurul anului 170 AD, care conține o listă de cărți din Noul Testament, descoperit de preotul și istoricul italian Lodovico Antonio Muratori (1672 - 1750)

Frigia (Phrygia), regiune istorică partea de centru - vest al Asiei Mici (Turcia)

Gnosticism, compilație de idei religioase din secolul I, care pune accentul pe cunoașterea spirituală personală, care făcea diferența între cunoașterea lui Dumnezeu cel ascuns și divinitățile inferioare malefice

Homoosia, termen teologic adoptat de Sinodul de la Niceea în anul 325 AD prin care se exprimă identitatea esenței lui Hristos și a lui Dumnezeu (cosubstanțial)

Iebusiți, trib canaanit din jurul anului 1000 BC

Isishasm, curent mistic din secolul al XIII-lea pe muntele Athos, care avea ca scop unirea dintre minte și inimă

Isis, zeița magiei și a fidelității feminine în mitologia egipteană

Jansenism, curent teologic creștin din secolul al XVII-lea

*Kenoma*, noțiunea filozofică elenă despre vid

*Kerygma*, proclamarea Bisericii, esențialul credinței creștine, propăvăduit de primii creștini

*Libellatici*, În timpul persecuției împăratului roman lui Decius din 250 AD, unii creștini au prezentat documente care atestau că au adus jertfe divinităților imperiale iar astfel au scăpat cu viață.

Licaonia (Lycaonia), regiune din centrul Anatoliei

Logos, cuvântul lui Dumnezeu, principiul rațiunii divine și al creației divine

Maniheism, sistem religios dualist persan din secolul al III-lea d. Hr., bazat pe dualismul dintre bine și rău

*Micul Labirint* tratat din sec. al III-lea împotriva adopțianismului

*Midrash Rabba*, antologie de comentarii și interpretări legendare rabinice despre Pentateuch și alte scrieri biblice

Maniheism, sistem religios dualist persan din secolul al III-lea d. Hr.

Milenarism, credința mistică în împărăția de un mileniu a lui Dumnezeu pe pământ

Mistagogie, inițierea în misterele religioase

Modalism, curent monoteist creștin

Monada, substanța adevărată ca entitate spirituală complet separată

Monarhianism, mișcare teologică eretică din sec. II - III d. Hr., bazată pe unicitate care nega trinitatea și natura divină a lui Hristos

Monofizitism, doctrină creștină despre unica natură divină a lui Isus Hristos

Monotelitism, doctrina despre voința unică a lui Hristos

Montanism, curent profetic creștin din secolul al II-lea d. Hr., fondată de păgânul convertit Montanus

Mythras (Mitra), divinitate păgână orientală

Nestorianism, doctrină hristologică ecleziastică din secolul al V-lea, considerată ca erezie

*Nous*, termen grec pentru cunoaștința rațională capabilă de cercetare și cunoaștere a realității

Obscurantism, atitudine refractară față de tot ceea ce este și reprezintă progres

Palmira, oraș antic din deșertul sirian

*Paraclete* (greacă) - Sfântul Duh (Evanghelia după Ioan 14:26), apărător

Pasiunile sfinților Perpetua și Felicitas, scrierea martirei creștine Perpetua din anul 203 AD

Patripasianism, curent doctrinar eretic de la începuturile creștinismului (sec. al II-lea) care invocă sacrificiul Tatălui pe cruce din cauza identității dintre Dumnezeu și Isus

Paulianism, sectă creștină din perioada 650 - 872 în Armenia

Paulinism, teologia și forma creștină provenită din credințele și doctrinele expuse de Apostolul Pavel

*Păstorul lui Hermas*, scriere creștină apocrifă

Pentapolis (Cirenaica), regiune istorică din partea de est a Libiei

Peripateticism, filozofia peripateticilor, adepții lui Aristotel

Persecuția lui Decius din anul 250 AD, persecuția celor care au refuzat edictul imperial de a sacrifica în favoarea divinităților politeiste și în favoarea împăratului roman Decius

Pistis, în mitologia greacă, Pistis este personificarea bunei credințe; în creștinism, Pistis este credința

*Pistis Sophia*, text gnostic din sec. II - IV d. Hr.

*Plenorama*, noțiunea filozofică elenă despre plenitudine

*Pneuma*, spiritul divin care animă lumea (în filozofia stoică)

Pneumatologia, disciplină din teologia creștină care se ocupă cu studiile Spiritului Sfânt

Psihism, curent teologic și filozofic pentru care totul este *suflet*

Triada, reunirea a trei elemente care formează împreună o entitate separată

Sabelianism, credință netrinitară creștină, curent creștin monahal

Sabinus din Macedonia, episcop din Heraclea, Tracia, (ostil ortodoxiei)

Samaria, regiune din partea de centru a Palestinei

Scolastica, curent filozofic medieval care a creat o sinteză sistematică între teologie, patrologie și filozofie prin intermediul dialecticii și soluționarea conflictelor

Sibile, preotese din antichitate cărora li se atribuia darul profeției

Simonianism, sectă creștină gnostică din secolul al II-lea care îl considera pe

Simon Magus ca fondator

Sinodul de la Ancyra 314 AD

Sinodul de la Constantinopol (543) convocat de Iustinian împotriva lui Origen

Sinodul din Dort (1618 - 1619), sinod internațional al Bisericii Reformate din Olanda

Sinodul de la Gangra (Turcia) 340 AD (unde a fost tratată instituția matrimonială)

Smyrna, (în prezent, Izmir), oraș antic din sud-vestul Asiei Mici

Soteriologie, doctrină dogmatică creștină conform căreia mântuirea oamenilor era posibilă prin sacrificiul lui Isus Hristos

Stagira, cetate antică în care s-a născut Aristotel

Stoicism, curent filozofic fondat la Atena de Zenon în jurul anului 300 BC

*Subordinationism*, erezie creștină trinitară care definește gradurile ierarhice ale elementelor din Trinitate

*Symbolum Nicaeum*, credința niceeană (325 AD), principiile esențiale ale creștinismului, adoptate la Conciliul de la Niceea din 325 AD

Cele Șapte Epistole Catolice, Epistolele lui Iacov, Ioan, Petru, și Iuda din Noul Testament

Teofanie, forma de apariție a unei divinități în față oamenilor (revelație, întruchipare, obiect)

Teologie paulină, principiile teologice exprimate în Epistolele lui Pavel din Noul Testament

Teologumena, denumirea opiniilor despre unele chestiuni de credință care nu sunt chestiuni dogmatice

Teurgie, cunoașterea minunilor și pretinsa artă de a face minuni

Tiatira, oraș elen din Asia Mică

Traducianism, doctrină teologică după care sufletul uman al fiecărui om provine de la un act generativ, la fel ca și corpul uman și nu este o creație deosebită a lui Dumnezeu. (Cf. *Creaționism*)

Unitarianism, mișcare teologică creștină care nu crede în Trinitate ci în Dumnezeu unic

Valentinianism, curent gnostic creștin, întemeiat de Valentinus în secolul al II-lea AD

Zenobia (240 AD - 275 AD), conducătoarea Imperiului de la Palmira